This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

UC-NRLF
$B 293 971

Digitized by Google

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE

ET DE CRITIQUE RELIGIEUSE

Dogme et Critique

PAR

ÉDOUARD LE ROY

SIXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE BLOUD ET Cie
4, RUE MADAME, 4
1907

Reproduction et Traduction interdites

Digitized by Google

Digitized by Google

DOGME ET CRITIQUE

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE
ET DE CRITIQUE RELIGIEUSE

DOGME
ET
CRITIQUE

PAR

ÉDOUARD LE ROY

PARIS
LIBRAIRIE BLOUD ET Cie
4, RUE MADAME
1907

Reproduction et traduction interdites.

Digitized by Google

BT 19
L 4

MÊME COLLECTION

SÉRIE IN-16.

BROGLIE (Abbé de). — **Les Fondements intellectuels de la foi chrétienne.** 2e édition ; 2 fr. 50 ; *franco*. . . . . 2 fr. 75

DU MÊME AUTEUR. — **Preuves psychologiques de l'existence de Dieu.** 2e édition, 1 volume : 3 fr. ; *franco* . . . . . 3 fr. 50

LA MENNAIS (F. de). — **Essai d'un système de philosophie catholique.** Ouvrage inédit, recueilli et publié d'après les manuscrits, avec introduction, notes et appendice, par C. MARÉCHAL, agrégé de philosophie. 1 vol. Prix : 3 fr. 50 ; *franco* . . . . . 4 fr.

LAPPARENT (A. DE), de l'Académie des sciences. — **Science et Apologétique.** 5e édition, 3 fr. ; *franco*. . . . . 3 fr. 50

NOUVELLE (A.), ancien supérieur gén. de l'Oratoire. — **L'Authenticité du Quatrième Évangile et la thèse de M. Loisy.** 3e édit. revue et très augmentée. 1 vol. Prix : 2 fr. ; *franco*. . . . 2 fr. 25

PACHEU (Jules). — **Du Positivisme au Mysticisme.** *Étude sur l'inquiétude religieuse contemporaine.* 3 fr. 50 ; *franco* . . . . 4 fr.

SÉRIE IN-8.

ARCELIN (Adrien). — **La Dissociation psychologique.** *Étude sur les phénomènes inconstients dans les états normaux et pathologiques.* 1 vol. Prix : 2 fr. 50 ; *franco* . . . . . 3 fr. 50

COURBET (Pierre). — **Introduction scientifique à la foi chrétienne.** Nouv. édit., revue et augmentée. 1 vol. 4 fr. ; *franco*. . 4 fr. 50

GODARD (André). — **Le Positivisme chrétien.** 4e édition, 1 vol. 5 fr. ; *franco*. . . . . 5 fr. 50

LECLÈRE (Albert), Docteur ès-lettres, agrégé à la Faculté des lettres de l'Université de Berne. — **Le Mysticisme catholique et l'âme de Dante.** *Étude historique et critique de psychologie religieuse.* 1 vol. 2 fr. 50 ; *franco*. . . . . 2 fr. 75

NEWMAN. — **Grammaire de l'Assentiment.** Traduction et Notes par M. Gaston PARIS. . . . . 1 vol.

Digitized by Google

PRÉFACE.

Il y a presque deux ans, le 16 avril 1905, je publiais dans la Quinzaine *un article intitulé* Qu'est-ce qu'un dogme ? *où, parlant en philosophe désireux de penser sa foi et en croyant préoccupé d'apostolat efficace, j'adressais différentes questions aux théologiens et aux apologistes.*

Pourquoi cette forme de questionnaire, au lieu d'une exposition directe ? Par déférence pour ceux qui ont la charge officielle d'enseigner. Il me semblait préférable que la réponse vînt d'eux. Ainsi espérais-je manifester mon intention d'agir toujours en conformité avec le principe de la hiérarchie divinement établie dans l'Église. Bien que je n'aie guère eu à me féliciter de cette réserve et de ce respect, où d'aucuns n'ont voulu trouver qu'une prudence peu franche et peu courageuse, je conserve encore aujourd'hui la même manière de voir. Mais, qu'on le sache bien, cela ne veut nullement dire que j'éprouve pour mon propre compte le moindre embarras de concilier la foi et la raison, ni que j'hésite ou que je doute le moins du monde sur mon devoir de catholique.

236264

Digitized by Google

Mon but était en somme d'exposer certains faits *que j'avais pu observer autour de moi, et aussi de rapporter une* expérience *que j'avais faite dans mes relations avec le monde intellectuel incroyant. Aux théologiens, pensais-je, de se prononcer après discussion sur le* Schéma *que je leur soumettais. Pour moi, je n'étais qu'un témoin déposant sur ce qu'il a vu et touché, une âme chrétienne racontant quelques-unes de ses démarches vécues.*

Cette attitude n'a pas été comprise. On n'y a vu qu'une habileté ou une malice, une provocation ou une ironie. On a parlé à son sujet de question « irrévérencieusement et même impertinemment posée (1) *». Ne voulait-on pas, sans l'oser ou sans se l'avouer, dire plutôt « importunément »? Car, je le demande, comment s'y prendre pour être plus déférent que je ne l'avais été? A moins que la seule déférence qu'on accepte et qu'on tienne pour suffisante ne soit celle d'un silence indifférent ou irréfléchi! Serait-ce donc vraiment que la question posée était indiscrète? Certains journaux se sont hâtés de le prétendre et le* Siècle, *par exemple, s'est beaucoup égayé à l'idée que les catholiques n'avaient pu se mettre d'accord pour définir ce que c'est qu'un dogme. Je ne suis certes pas dans les mêmes sentiments. En demandant une explication, je n'ai jamais voulu ni pensé être le gêneur qui trouble un sommeil ou dérange une quiétude. Mais des paroles comme celles que je viens de citer tendraient à accréditer cette hypothèse malveillante. Et c'est donc elles en fin de compte que je trouve peu respectueuses.*

1. *La Vérité Française*, n° du 20 décembre 1905.

Digitized by Google

Pour moi, relisant ce qui fut écrit et me sentant prêt à l'écrire encore, je déclare avec M. Fonsegrive [1] : « *Avons-nous eu tort de dire cela tout haut et, catholiques, d'avoir eu assez de confiance dans notre foi, dans la puissance de la vérité, pour avoir osé parler franc, parler net, même parler fort? Aurions-nous montré plus de respect pour nos croyances en parlant timidement et tout bas comme on parle au chevet des moribonds?* » *Il faudra bien qu'on en prenne son parti. Nous ne sommes ni des protestants dissimulés ni des rationalistes honteux. Nous ne cherchons que la plus grande foi toujours, sans concessions ni marchandages. Nous ne voulons être à aucun degré des rebelles ou même des excentriques. Mais nous croyons assez fermement pour ne pas craindre de regarder les faits en face et de dire clairement ce qu'ils nous montrent; et nous attachons à la parole divine assez de prix pour vouloir la penser avec toutes les puissances de notre âme, assurés d'avance que nous y trouverons sans autres limites que nos propres limites la vie et la lumière. Nous nous sentons d'ailleurs assez protégés par le magistère vivant de l'Église pour garder la paix intérieure la plus complète à travers nos plus hardies enquêtes. Nous sommes enfin assez sûrs de notre obéissance à l'autorité légitime pour ne pas redouter de courir les risques méritoires qu'il y a toujours à vivre. Mais l'obéissance que nous entendons donner n'est pas une simple obéissance de formules et de gestes; c'est une obéissance profonde, qui nous prenne tout entiers, cœur, volonté, intelligence; en*

1. *Quinzaine* du 1er janvier 1906, p. 30.

Digitized by Google

un mot, une obéissance d'hommes raisonnables et d'hommes libres, non d'esclaves ou de muets.

Cependant, aussitôt paru l'article Qu'est-ce qu'un dogme? *une vaste controverse commença, qui se poursuivit de plus en plus violente pendant une longue année* [1]. *Non seulement les revues s'en mêlèrent comme c'était leur rôle naturel, mais les journaux quotidiens. Car, après m'avoir reproché d'ouvrir une discussion sur un tel sujet devant un public instruit, mais non spécialiste, on n'eut rien de plus pressé que d'en mettre les débats sous les yeux d'une foule qui n'avait plus cette fois ni compétence ni culture. L'organisation du scandale fut parfaite, et l'affaire copieusement exploitée par ceux qui se font de l'orthodoxie un monopole ou une enseigne et que l'on retrouve toujours les mêmes aux trousses de quiconque se permet de penser.*

Aux polémiques ainsi conduites je ne répondrai pas. Leurs auteurs, en dépit des prétentions qu'ils affichent, ne représentent rien dans l'Église; et comme d'autre part ils ne discutent pas, mais condamnent et anathématisent, qu'ils remplacent le raisonnement par l'injure, la calomnie ou la dénonciation, ils ne représentent rien non plus au point de vue intellectuel. Ce qui nous sépare d'eux, beaucoup plus qu'une question de critique, c'est une question de moralité.

Heureusement d'autres interlocuteurs ont fait entendre leur voix: des interlocuteurs loyaux, désintéressés, esprits larges et cœurs droits, faisant effort pour comprendre et ne cherchant que le royaume de

1. Voir la Note I à la fin du volume.

Digitized by Google

Dieu, le bien des âmes, la lumière de la vérité. Le présent livre leur est dédié, à eux et à tous ceux, connus ou inconnus, qui leur ressemblent. A-t-il besoin de se justifier autrement que par ces paroles de Fénelon qu'il peut prendre pour devise : « Tout chrétien, loin d'entrer dans des disputes, doit au contraire s'expliquer de plus en plus, pour tâcher de contenter ceux qui ont eu de la peine sur ses premières explications ? » Si ce motif ne suffisait pas, je dirais que je ne puis rester indifférent en face des opinions qu'on m'a prêtées ; trop de gens n'ont eu connaissance de mon article que par d'incomplètes analyses, par des bruits tendancieux ou par des réfutations capables de les troubler ; il faut que je donne un texte authentique, avec les gloses que la publicité des polémiques a rendues nécessaires. J'espère d'ailleurs avoir assez attendu pour que les esprits aient eu le temps de se calmer.

Au reste je m'en tiens à mon attitude initiale. J'ai voulu poser une question, rien de plus : les commentaires et réflexions qui l'accompagnent ne sont que pour en éclaircir le sens et la portée, pour montrer aussi qu'on n'y a point encore suffisamment répondu, pour fournir enfin un thème précis aux discussions et aux recherches : qui osera trouver là-dedans matière à une accusation d'hérésie ? Et maintenant je considère mon rôle sur ce point comme terminé ; j'ai dit ce que j'avais à dire ; la question est posée, et nul ne fera qu'elle ne le soit point ; les idées feront désormais leur chemin toutes seules, et nul ne les arrêtera. A l'avenir de répondre. Peut-être verrons-nous bientôt une fois de plus ce qui fut d'abord jugé téméraire et scandaleux finir par être

Digitized by Google

universellement accepté comme une chose toute simple et toute banale.

Le présent volume contient la reproduction telle quelle de mon premier article et des défenses que j'en ai déjà publiées : à peine si j'y ai fait quelques corrections de pure forme ou si j'y ai ajouté çà et là en guise d'éclaircissements deux ou trois très courtes notes. Le reste de l'ouvrage constitue une réponse globale inédite à diverses objections et un développement explicatif de ce que je m'étais borné tout d'abord à indiquer sommairement. A dessein je laisse le livre non composé, purement documentaire, simple recueil de mémoires où l'on trouvera un moment d'une pensée sous la forme même où il a été vécu, sans arrangement d'après coup. Cela explique certaines répétitions comme aussi certains défauts d'équilibre dans les développements. Mais c'était la seule manière de marquer qu'en effet je n'ai voulu que poser une question, non pas soutenir une thèse catégorique et définitive.

Toutefois, avant de clore cette préface, il faut que j'écarte quelques griefs généraux qu'on a cru devoir à plusieurs reprises articuler contre moi.

On m'a reproché d'abord de ne point parler la langue spéciale de la théologie scolastique. Il est certain que j'ai cru préférable de parler français. Mais est-on bien sûr que ce soit par ignorance ? Ne serait-ce pas plutôt parce qu'il y a des langages qui supposent et impliquent toute une philosophie ? Au surplus, peut-être n'est-il pas mauvais de parler aux gens un

Digitized by Google

langage qu'ils entendent. Or on ne saurait nier qu'aujourd'hui l'emploi du langage scolastique soit moins une aide qu'un obstacle. A quoi bon dès lors, quand on s'adresse à des modernes avec le désir d'en être compris, s'obstiner à se servir d'un tel discours? Va-t-on prétendre que la terminologie de l'École est indissolublement liée à la raison ou à la foi? On m'a dit que, faute de m'y tenir, je devenais inintelligible aux théologiens. Je ne puis croire que ceux-ci soient à ce point étrangers au monde aujourd'hui vivant. Quelles que puissent être leurs habitudes et leurs préférences, je ne doute pas qu'avec un peu de bonne volonté, faisant passer le souci des âmes avant l'orgueil de caste ou l'esprit de système, ils n'arrivent à entendre le langage de tout le monde. Et pour le reste que leur demandé-je de si difficile? Ne pas chicaner sur chaque mot; tenir compte du contexte; fuir le petit jeu puéril qui consiste à extraire des propositions comme si le moindre membre de phrase était l'énoncé d'un théorème isolable; bref, chercher à comprendre plus qu'à réfuter: c'est tout simplement savoir lire. Sans doute mes idées sont imparfaites, leur expression l'est aussi: j'en suis convaincu d'avance. Mais de qui n'est-ce point le cas? Toute recherche implique risque d'erreur. Je réclame le droit de n'être pas infaillible, sans que pour cela il me soit interdit de penser et d'écrire.

On m'a reproché ensuite — et le reproche serait plus grave, s'il était fondé — d'être un artisan de scandale, de troubler la foi des simples. Quelques uns ont même eu la charité de dire que je m'y appliquais. Étrange illusion! Il y a beau temps qu'en France les

Digitized by Google

questions de critique religieuse appartiennent au domaine public. Espère-t-on réussir à garder en vase clos, loin de tout ce qui se dit et de tout ce qui se fait, les âmes des fidèles ? Dans la mesure toujours petite et toujours décroissante où on y parviendrait, est-ce vraiment un service qu'on leur rendrait ainsi ? Est-il bon de donner à croire que la foi ne peut subsister qu'à la condition de ne la point examiner et de n'y réfléchir jamais ? Est-il bien avantageux de réserver aux incroyants le monopole de la discussion sur ces matières ? Et ce que les jeunes gens ne manqueront pas d'apprendre tôt ou tard au sujet des problèmes qui se posent aujourd'hui, est-il préférable qu'ils l'apprennent de nos adversaires ou de nous ? Non, le péril pour la foi, ce n'est point l'étude loyale, ce n'est point la franchise de recherche, ni la droite constatation de ce qui est. Mais ce qui peut être en effet cause de trouble et de scandale, c'est le tumulte qu'on soulève autour de certaines enquêtes, ce sont les effrois qu'on manifeste, les clameurs qu'on pousse, les soupçons qu'on répand, les manœuvres qu'on tente, les mœurs intellectuelles dont on donne le spectacle. Et puis, si assurément il ne faut pas scandaliser les simples, il ne faut pas non plus scandaliser les savants. On ne s'en inquiète pas assez. En vain s'avise-t-on de dire que ceux-ci ont les moyens de se défendre. Je l'accorde ; mais disons, voulez-vous ? qu'il faut surtout prendre garde à ne pas scandaliser les incroyants : car eux ne disposent point des ressources surnaturelles qui sont là pour protéger et soutenir tout chrétien, même simple, dès qu'il le veut. Voilà où vraiment la partie n'est pas égale. Et quant aux ignorants — que d'ailleurs on

Digitized by Google

protégerait mieux en n'appelant point par tant de bruit leur attention sur des controverses qui ne leur sont pas destinées — je ne voudrais certes pas qu'on se crût en droit de mépriser leurs représentations naïves ; je sais trop que « la multiplicité, la variété, même l'apparente grossièreté des symboles ne répugne pas autant qu'on pourrait le croire à la simplicité d'une foi vraie et à la pureté du sentiment religieux (1) *» ; une vérité très haute et très profonde peut être saisie sous des espèces très humbles, à travers un véhicule très imparfait ; le rapport vécu qui unit l'homme à une réalité divine transcendante et mystérieuse peut parfois revêtir dans la conscience de cet homme une forme grossièrement déficiente et inadéquate sans que l'efficacité salutaire du rapport en soit atteinte ; il ne faut point oublier cela, sans doute ; mais tout de même le respect ne saurait aller jusqu'à la canonisation.*

On m'a reproché enfin d'être laïque, et peut-être est-ce là en somme ce dont on m'a le plus réellement voulu. Il y a en effet de certaines gens pour qui l'Église n'est qu'une hiérarchie, un gouvernement maître absolue de sujets inertes ; le reste, servum pecus, *troupeau sans droit et sans initiative, n'a que dès devoirs, ou plutôt n'a qu'un devoir, celui de se laisser conduire aveuglément ; à quelques rares élus le monopole de la liberté spéculative, de l'intelligence et de la science théologiques ; mais les simples fidèles n'ont que le rôle des moutons de la Chandeleur à Rome · on les bénit et on les tond. Remarquez bien que ceux qui parlent ainsi n'appartiennent pas plus*

1. A. Loisy, *La religion d'Israël*, p. 20.

Digitized by Google

que nous à l'Église enseignante. Sous le vocable de l'autorité, c'est en faveur de leurs propres opinions qu'ils réclament. Sur quoi donc reposent leurs prétentions? Notre pensée, notre foi, notre vie, notre salut sont en cause: cela nous regarde peut-être. Être chrétien ne saurait dispenser d'être homme, c'est-à-dire de penser sa vie et de vivre sa pensée. Du reste est-ce que les laïcs ne font point partie de l'Église? est-ce qu'ils ne sont point à leur rang, chacun pour son humble part, non pas seulement des récepteurs passifs, mais des témoins, des organes, des agents de la tradition? est-ce que le vrai nom de l'Église enseignée n'est pas Église étudiante, Ecclesia discens? *L'autorité dans l'Église est un service plus qu'un droit, ou mieux elle n'est un droit que dans la mesure où cela est nécessaire pour qu'elle puisse être un service efficace; la hiérarchie est faite pour les fidèles, non les fidèles pour la hiérarchie; l'une et l'autre se justifient à titre de conditions requises pour une organisation régulière de l'expérience religieuse collective; l'infaillibilité du magistère,—assistance et non point inspiration, ordonnée au discernement et non à l'invention, — suppose le travail de tous et sans lui n'aurait plus de matière où s'exercer. Assurément l'Église est, d'institution divine, une* société inégale, *où tous ne sont point pasteurs et docteurs, où le pouvoir n'émane point d'en-bas, mais descend d'en-haut. A ceux qui ont ainsi reçu la mission d'enseigner et de conduire, nous devons respect et soumission. Cette soumission et ce respect, nous les donnons sans réserves. Toutefois notre obéissance veut être celle de fils, non de courtisans ou d'esclaves; et elle se concilie avec le devoir, qui nous*

Digitized by Google

incombe en qualité d'hommes, de penser et d'agir par nous-mêmes (1).

***

Une fois pour toutes, au seuil de ce volume, je renvoie le lecteur à l'ensemble de mes travaux philosophiques. Je m'en suis naturellement inspiré au cours de mes réflexions sur le dogme : comment penserais-je en effet autrement qu'avec ma pensée ? Tel point que je me borne ici à effleurer d'un mot est étudié en détail dans mes publications antérieures ; telle affirmation que je formule çà et là en passant y trouve un commentaire justificatif. Je prie qu'on n'oublie pas cet avertissement. On s'évitera ainsi la bévue de ceux qui m'ont reproché de ne jurer que par la science et de professer un culte idolâtrique de la raison. On verra en même temps que la théorie de la connaissance à laquelle je me rallie n'est pas un scepticisme ni un agnosticisme. Enfin on saisira mieux la signification précise que j'attache à certains termes (2).

Je dois aussi un avertissement aux exégètes qui me liront. Peut-être s'étonneraient-ils de certaines citations que je fais. Qu'il soit bien entendu dès à présent que parfois j'utilise les textes de l'Écriture ou des Pères more theologico, *c'est-à-dire sans me préoccuper spécialement de leur sens littéral primitif tel que la critique peut le restituer. Ils sont employés par moi, dans le travail actuel, comme témoins et véhicules de la pensée chrétienne à travers*

1. Voir la Note IX à la fin du volume.
2. Voir la Note II à la fin du volume.

Digitized by Google

les âges, selon leur rapport avec la foi plutôt qu'avec l'histoire. N'est-ce pas légitime quand il s'agit de défendre contre des objections théologiques le caractère authentiquement traditionnel de certaines idées ?

Quant aux incroyants, qu'ils ne cherchent pas ici une apologétique en forme, une justification de la doctrine catholique. Mon but n'est que d'éclaircir l'idée de dogme et d'expliquer comment elle se concilie avec la liberté de la recherche spéculative.

Je me suis efforcé de mettre dans ce livre aussi peu de ripostes que possible aux polémiques proprement dites. Il fallait toutefois relever certaines méprises et répondre à certaines accusations Mais j'ai tâché de m'en tenir à celles qui sont significatives d'une mentalité et qui caractérisent une méthode ou un état d'esprit. Veuillent leurs auteurs se souvenir que ce n'est pas moi qui ai cherché la guerre et que je ne désire aucunement la prolonger. Espérons que le calme renaîtra, que les clameurs tumultueuses feront place à une controverse cordiale et pacifique. Après avoir crié, il faudra bien que tôt ou tard on en vienne à répondre : pourquoi ne point commencer par là ? Plusieurs en ont donné le bon exemple et on verra peut-être que j'ai profité de leurs avis : n'est-ce pas bénéfice pour tout le monde ? Ce ne sont jamais les violents qui éclairent et convainquent. Surtout je souhaite qu'on renonce à réclamer en guise de réfutations ces condamnations sommaires qui frappent sans instruire, qui n'expliquent rien, qui ne répondent pas aux difficultés, qui ne substituent aucune solution à celles qu'elles rejettent. Quand on s'adresse à des chrétiens qui sont et veulent rester soumis, on pourrait, semble-t-il, procéder autrement

Digitized by Google

de manière à ne pas accumuler comme à plaisir les obstacles sur le chemin de l'apologétique.

Quoi qu'il arrive, d'ailleurs, — et c'est par cette parole que je veux terminer, — rien ne réussira jamais à troubler notre ferme volonté d'obéissance, notre intention de ne travailler que pour l'Église et dans l'Église. Quelle que soit la vérité qui finalement se fasse jour, conforme ou contraire à nos opinions personnelles, d'avance nous y adhérons.

Digitized by Google

Digitized by Google

QU'EST-CE QU'UN DOGME ? (1)

Ce titre n'est qu'une simple question, nullement une promesse de réponse : question du philosophe au théologien, appelant une réponse du théologien au philosophe.

Il serait ridicule en effet de prétendre ici donner à cette question si complexe une réponse totale et définitive. On ne résout pas de tels problèmes en quelques pages. Le lecteur ne devra donc chercher dans le bref article qui suit ni une doctrine arrêtée ni même, sur aucun point, des thèses catégoriques. S'il trouve parfois que je parle d'un ton trop affirmatif, qu'il veuille bien admettre que je le fais uniquement en vue d'une plus grande clarté dans mes demandes. Au fond, je veux m'en tenir à de simples aperçus, que je présente seulement comme des projets de solutions proposés à la critique de ceux qui ont autorité pour conclure en pareille matière. Et je puis d'ailleurs justifier mon attitude par une raison péremptoire : c'est que je ne suis pas théologien et n'aime point à décider de choses où je ne possède nulle compétence.

On demandera peut-être alors pourquoi je me mêle de traiter un sujet sur lequel je déclare moi-même ne point avoir de compétence particulière. Voici. Tout laïc, de nos jours, est appelé à remplir un devoir d'apostolat dans le monde incrédule où il vit. Lui seul peut effica-

1. Article publié dans la *Quinzaine* du 16 avril 1905.

Digitized by Google

cement servir de véhicule et d'intermédiaire à la parole chrétienne pour atteindre ceux qui ont la défiance du prêtre. Il est donc inévitable que des problèmes d'apologétique se posent devant lui, problèmes dont la solution est pour lui d'une impérieuse nécessité s'il veut ne point faillir à la tâche qui lui incombe sans échappatoire possible par le fait des circonstances, s'il veut être prêt toujours suivant le conseil de l'Apôtre à satisfaire ceux qui lui demandent la raison de sa foi. Rien que de naturel, par conséquent, à ce que je désire être renseigné. Et si je formule ma question publiquement, c'est que je ne suis pas seul dans ce cas et qu'il y a grand intérêt à ce que la réponse aussi soit publique.

Du reste, j'ai encore un autre motif d'agir comme je le fais. Si je reconnais volontiers mon incompétence en matière proprement théologique, par contre je crois être en bonne situation pour apprécier avec exactitude l'état d'esprit qui s'oppose chez les philosophes contemporains à l'intelligence de la vérité chrétienne. Et c'est là-dessus que je viens témoigner, en disant avec franchise, avec brutalité même (s'il le faut pour se faire pleinement entendre), ce que je sais, ce que j'ai observé, ce que peut-être on ne comprend pas toujours suffisamment, à savoir pour quelles raisons précises les philosophes incroyants d'aujourd'hui repoussent la vérité qu'on leur apporte et pour quelles causes légitimes (d'accord en cela avec les philosophes croyants eux-mêmes) ils ne sont pas satisfaits des explications qu'on leur fournit.

Indiquer quelques vues, suggérer peut-être quelques réflexions, préciser surtout l'énoncé de quelques problèmes : mon ambition ne va pas plus loin. Si le présent travail apportait une contribution utile aux études de philosophie religieuse, s'il fournissait des documents et des matériaux dont d'autres pussent tirer parti, j'aurais atteint mon but. Il ne s'agit pas de soutenir un système ni d'aligner des arguments pour ou contre telle ou telle école, mais uniquement d'éclaircir certaines idées fondamentales dont la considération s'impose à tout système et à toute école. Un effort vers la lumière, au sein

Digitized by Google

de la vérité catholique fidèlement acceptée dans sa plénitude et sa rigueur : voilà ce que je soumets au jugement de ceux qui ont charge de définir et d'interpréter.

Ce que je voudrais avant tout, je le répète, c'est faire mieux connaître l'état d'esprit des contemporains qui pensent, la nature des questions qu'ils se posent, les obstacles qui les arrêtent et les difficultés qui les troublent. Il n'est pas contestable que les réponses classiques ne les satisfont plus; inutile de chicaner sur un fait si patent. L'expérience des milieux cultivés non chrétiens (je pourrais dire aussi une expérience personnelle) m'a montré avec évidence que les démonstrations données comme traditionnelles ne mordent aucunement sur les intelligences habituées aux disciplines de la science et de la philosophie contemporaines. Or, pourquoi cette impuissance nouvelle de vieilles méthodes qui ont longtemps suffi? La raison m'en paraît être, au moins en grande partie, que l'ancienne Apologétique suppose résolus par avance la plupart des problèmes que les modernes jugent au contraire essentiels et primordiaux. La difficulté vraie pour ceux-ci réside tout entière avant le point où commencent les raisonnements par lesquels on se flatte de les convaincre; elle est dans les postulats sous-entendus et dans la manière même dont la recherche est abordée. Bien voir comment les questions doivent être posées aujourd'hui, voilà donc le premier résultat à obtenir. Résultat capital, sans lequel on n'arrivera jamais à rien de sérieux. Ainsi une tâche préliminaire s'impose, qui consiste à prendre contact avec les esprits auxquels on veut s'adresser et desquels on prétend se faire entendre. Il faut que les divers chapitres de l'Apologétique soient repris successivement de ce point de vue pour être mis à jour; et, en examinant ici l'idée de dogme (1), je ne fais que donner un premier exemple du genre de travail que je crois nécessaire d'entreprendre en général.

1. J'avertis une fois pour toutes que par « dogme » j'entends surtout la « proposition dogmatique », la « formule dogmatique », non point la réalité sous-jacente.

Digitized by Google

Qu'on ne croie pas un tel travail inutile ou superflu! Rien au contraire n'est aujourd'hui d'une plus impérieuse, d'une plus urgente nécessité. Il est étrange et lamentable à quel point on ignore ou méconnaît parfois, du côté catholique, l'état d'esprit des adversaires à qui l'on s'efforce de parler [1]. Aussi n'est-on pas écouté ni compris; ce que l'on dit n'a ni écho ni portée; on s'agite dans le silence et dans le vide, sans même soulever aucune critique ou réfutation; et l'on n'atteint en somme que ceux qui n'ont pas besoin de l'être, je veux dire ceux qui sont convaincus d'avance ou ceux pour qui les difficultés ne sont pas d'ordre théorique. Il n'y a pas d'illusions à se faire. La pensée catholique est à l'heure présente sans influence notable sur les divers mouvements intellectuels qui se développent autour de nous; elle les suit quelquefois, de loin, et après leur avoir longtemps résisté; mais nulle part elle n'apparaît capable de les diriger, moins encore de les promouvoir. Rien de plus douloureux que de constater d'une part tant d'efforts dépensés en pure perte, d'autre part tant de demandes sincères qui restent sans réponses.

On pourra dire sans doute, quelques-uns ont dit en effet qu'il n'y a point à tenir compte de certaines exigences modernes parce qu'elles procèdent d'une raison pervertie et dévoyée. Échappatoire misérable! Ce que demande la pensée contemporaine, au-delà de ce qu'on lui donne, est parfaitement légitime, et on ne serait pas fondé en justice à prétendre le lui refuser. Les hommes d'aujourd'hui sont dans leur droit en ne consentant pas à s'en tenir au point de vue du XIIIe siècle. Il serait singulier vraiment que l'on réclamât une démonstration quelconque à l'appui d'une vérité de cette sorte [2]. Au surplus, l'Apologétique n'a-t-elle pas pour mission même et pour raison d'être de s'adresser aux malades, si malades il y a? Elle doit donc prendre les gens comme ils

1. J'en dirais autant, d'ailleurs, de nos adversaires par rapport à nous.
2. L'objet de la foi reste toujours le même, mais non point la manière de le penser ou d'y accéder.

Digitized by Google

sont, et non pas exiger d'eux qu'ils viennent d'abord par leurs seules forces là où elle se place de préférence. Il serait étrange encore une fois qu'on n'eût pas le droit de guérir autrement que par certains remèdes.

On trouvera donc peut-être quelque intérêt et quelque utilité au témoignage de ceux que leur situation a mis à même de connaître l'esprit moderne, ses besoins et ses exigences. Ceux-là peuvent essayer de dire comment ils sont parvenus à penser ce qu'ils croient, comment ils ont réussi à vaincre pratiquement et pour leur compte personnel les difficultés qu'ils ont rencontrées comme les autres. Je ne dis pas qu'il faille accepter sans critique les conclusions de leurs expériences. Mais enfin ces expériences offrent l'avantage de fournir des documents vécus et non des opinions mortes. Cela est quelque chose. Je ne prétends à rien de plus ici.

Un dernier mot avant de commencer. On s'étonnera peut-être de lire un si long préambule en tête d'un article si court. C'est d'abord que j'ai voulu écrire une manière de préface générale pour d'autres articles analogues qui suivront celui-ci. Et c'est aussi que je souhaiterais par là prévenir tout malentendu. Quelque opinion que l'on professe sur les idées que je vais émettre, il ne faudrait point que l'on essayât de me répondre en me décrétant d'hérésie. Je n'affirme rien, dans ce travail, que des *faits* aisément contrôlables par chacun. Quant au reste, c'est-à-dire aux esquisses de théories, quelle que soit la forme de langage que j'aie dû prendre pour être clair, je les donne explicitement pour de simples *interrogations* adressées à qui de droit. En un mot, je ne fais que poser des problèmes : aux apologistes et aux théologiens de les résoudre.

***

Nous ne sommes plus au temps des hérésies partielles. Une argumentation purement logique et dialectique pouvait suffire alors, parce que des principes communs étaient toujours admis de part et d'autre. Mais il n'en

Digitized by Google

va plus de même quand ces principes font défaut, quand la difficulté fondamentale est d'établir un point de départ sur lequel on s'accorde. Or, tel est bien l'état présent des choses. La négation ne s'attaque pas aujourd'hui à tel dogme plutôt qu'à tel autre. Elle consiste surtout en une fin de non-recevoir préliminaire et globale. On ne discute pas si telle proposition est un dogme ou non. C'est l'idée même de dogme qui répugne, qui fait scandale. Pourquoi cela?

Lorsqu'on examine les motifs ordinaires de cette répulsion, on en trouve quatre principaux que je vais brièvement résumer, en m'attachant à les présenter dans toute leur force :

1° Un dogme est une proposition qui se donne elle-même comme n'étant ni prouvée ni prouvable (1). Ceux mêmes qui l'affirment vraie déclarent impossible qu'on parvienne jamais à saisir les raisons intimes de sa vérité. Or, la pensée moderne, fidèle au précepte de Leibniz, s'efforce de plus en plus de démontrer jusqu'aux anciens « axiomes ». A tout le moins veut-elle avec Kant les justifier par une analyse critique qui les montre conditions nécessaires de la connaissance, impliquées *a priori* dans tout acte de raison. Elle se défie de ces prétendues évidences immédiates qu'on multipliait si facilement jadis. Elle y découvre bien souvent de simples postulats adoptés dans un but d'utilité pratique plus ou moins inconsciemment perçue (2). Bref, elle réclame partout et toujours de longues et minutieuses discussions avant de se croire autorisée à conclure. Et ce ne sont pas des preuves quelconques, plus ou moins détournées, qu'elle exige ainsi, mais des preuves directes, spécifiques. Elle n'aime pas les raisonnements trop généraux, qui visent en bloc de vastes ensembles et procèdent par démonstrations globales, parce qu'elle a fait trop de fois l'expérience de ce qu'ils recèlent ordinairement d'illusions et de méprises, de lacunes et d'à peu

1. J'entends parler ici de démonstration *intrinsèque*.
2. Cf. la *Philosophie nouvelle* issue des travaux de M. Bergson.

Digitized by Google

près. Elle n'aime pas non plus les raisonnements extérieurs, extrinsèques, qui aboutissent à des démonstrations d'un caractère négatif, à des démonstrations par l'absurde, fondées sur des jugements de contradiction ou d'impossibilité, parce qu'elle a fait trop de fois aussi l'expérience [1] de ce qu'il y a d'imprudent et de risqué à déclarer impossible ou contradictoire telle chose qui ne nous paraît peut-être telle que par un effet d'habitude. Elle ne peut donc, semble-t-il, — pour rester fidèle aux tendances qui ont assuré dans tous les domaines son succès, — que condamner d'une manière absolue l'idée même de proposition proprement dogmatique. Dans quel système recevable par la raison une proposition semblable pourrait-elle en effet sans violence trouver place ? Le premier principe de la méthode n'est-il pas sans conteste, depuis Descartes, qu'il ne faut tenir pour vrai que ce que l'on voit clairement être tel ? D'où viendrait le droit de faire exception quand il s'agit justement de propositions qui se donnent pour les plus importantes, les plus profondes et les plus singulières de toutes ? Ce n'est certes pas au moment où les affirmations sont de la plus grave conséquence et se rapportent aux objets les plus ardus et les plus cachés qu'il convient de se montrer moins attentif à la rigueur des règles qui constituent notre protection contre l'erreur. C'est alors qu'il serait légitime, au contraire, d'être encore plus exigeant, plus scrupuleux, plus difficile que d'habitude.

2° On dira sans doute que les propositions dogmatiques ne sont nullement affirmées sans preuve. En effet, une démonstration indirecte en a été maintes fois essayée. Une certaine Apologétique, qui se croit purement traditionnelle [2], prétend établir que ces propositions sont vraies, bien qu'elle se reconnaisse incapable de manifester en pleine lumière le comment et le pourquoi de leur vérité. Il y a quelque analogie, semble-t-il, entre

1. Dans les sciences notamment.
2. Cette méthode de démonstration *extrinsèque* se donne comme traditionnelle. C'est là un point d'histoire sur lequel il y aurait beaucoup à dire. Mais une telle discussion est étrangère à mon sujet.

Digitized by Google

une telle démarche et celle du mathématicien qui se borne parfois à des théorèmes de simple existence, ou celle du physicien qui accepte souvent des faits dont il ne sait donner aucune explication théorique, ou bien encore celle de l'historien qui reçoit toujours la connaissance par la seule voie du témoignage. Et ainsi tomberait la première objection. — Oui, ce serait là une solution très simple. Mais il y a un malheur : c'est que l'analogie signalée se révèle, à la réflexion, tout à fait inexacte. La difficulté qu'on voulait éviter reparaît intégralement quand il s'agit de justifier les postulats sur lesquels repose la prétendue démonstration indirecte. Lorsqu'un mathématicien se contente d'établir un théorème de simple existence, je veux dire un théorème affirmant l'existence d'une solution inaccessible en elle-même, il ne raisonne pas moins rigoureusement que dans les autres parties de sa science. Or, ici, rien de pareil. Il faudrait avoir prouvé *directement* que Dieu existe, qu'il a parlé, qu'il a dit ceci et cela, que nous possédons aujourd'hui son enseignement authentique. Cela revient à dire qu'il faudrait avoir résolu par une analyse *directe* le problème de Dieu, celui de la Révélation, celui de l'Inspiration biblique, celui de l'Autorité de l'Église. Or, ce sont là des questions de même genre que les questions proprement dogmatiques, des questions à propos desquelles il est bien impossible de produire des raisonnements comparables à ceux du mathématicien. De même, lorsqu'un physicien accepte un fait dont il ne sait donner aucune explication théorique, ce fait correspond au moins pour lui à des expériences précises, à des manipulations pratiquement exécutables, bref à un groupe de gestes dont il a une connaissance directe. Quoi de semblable ici ? Et, enfin, l'historien même ne consent à recevoir la vérité par la voie du témoignage que parce qu'il s'agit de phénomènes de même espèce que ceux dont il a par ailleurs le spectacle direct. Encore juge-t-il sa science toujours conjecturale et incertaine dès qu'il s'agit de causes un peu profondes ou d'événements un peu lointains. Combien plus devra-t-on conclure ainsi

Digitized by Google

dans le cas des dogmes où l'on n'envisage que des faits mystérieux, singuliers, déconcertants, auxquels ne correspond rien d'analogue dans notre expérience humaine! On a beau faire : la prétendue démonstration indirecte a pour base inévitable un appel à la transcendance de l'Autorité pure. C'est radicalement de l'extérieur qu'elle prétend [1] introduire en nous la vérité, à la façon d'une « chose » toute faite qui entrerait en nous par violence. Un dogme quelconque apparaît ainsi comme un asservissèment, comme une limite aux droits de la pensée, comme une menace de tyrannie intellectuelle, comme une entrave et une restriction imposées du dehors à la liberté de la recherche: toutes choses radicalement contraires à la vie même de l'esprit, à son besoin d'autonomie et de sincérité, à son principe générateur et fondamental qui est le principe d'immanence. — Insistons un peu sur ce dernier point, car le principe d'immanence n'a pas toujours été bien compris. On s'en est fait souvent un monstre, tandis que rien n'est plus simple ni en somme plus évident. On peut dire qu'en avoir pris conscience claire est le résultat essentiel de la philosophie moderne; qui refuse de l'admettre ne compte plus désormais au nombre des philosophes; qui ne parvient pas à l'entendre marque ainsi qu'il n'a point le sens philosophique. Et voici en quoi consiste ce principe. La réalité n'est pas faite de pièces distinctes juxtaposées; tout est intérieur à tout; dans le moindre détail de la nature ou de la science, l'analyse retrouve toute la science et toute la nature; chacun de nos états et de nos actes enveloppe notre âme entière et la totalité de ses puissances; la pensée, en un mot, s'implique elle-même tout entière à chacun de ses moments ou degrés. Bref, il n'y a jamais pour nous de donnée purement externe semblable à je ne sais quelle matière brute; une telle donnée, en effet, demeurerait absolument inassimilable, impensable; ce serait un néant pour nous, car par où la saisirions-nous? L'expérience elle-même n'est point du

1. Ou du moins *paraît prétendre*, étant donnée la forme sous laquelle trop souvent on la présente.

Digitized by Google

tout une acquisition de « choses » qui nous seraient d'abord totalement étrangères; non, mais plutôt un passage de l'implicite à l'explicite, un mouvement en profondeur nous révélant des exigences latentes et des richesses virtuelles dans le système du savoir déjà éclairci, un effort de développement organique mettant des réserves en valeur ou éveillant des besoins qui accroissent notre action. Ainsi, aucune vérité n'entre jamais en nous que postulée par ce qui la précède à titre de complément plus ou moins nécessaire, comme un aliment qui, pour devenir nourriture effective, suppose chez celui qui le reçoit des dispositions et préparations préalables, à savoir l'appel de la faim et l'aptitude à digérer. Même la constatation d'un fait scientifique présente ce caractère, aucun fait n'ayant de sens et, par suite, n'existant pour nous que par une théorie au sein de laquelle il naît et dans laquelle il s'insère. — Sur ces différents points, un examen critique des sciences est venu récemment confirmer la réflexion des philosophes. Il est clair que je ne saurais entrer ici dans le détail [1]. Mais le peu que j'ai dit suffira sans doute à faire au moins entrevoir comment ce qu'on a nommé l'*extrinsécisme* est en opposition d'esprit, d'attitude et de méthode avec la pensée moderne.

3° Admettons cependant, malgré ce qui précède, l'enseignement des dogmes par simple affirmation d'une Autorité doctrinale que l'on se résigne à ne guère critiquer. A tout le moins, pour que ces dogmes fussent acceptables, les faudrait-il parfaitement intelligibles dans leurs énoncés, ne donnant lieu à aucune ambiguïté d'interprétation, à aucune possibilité d'erreur sur leur sens réel. Or, il n'en va pas ainsi. D'abord, leurs formules appartiennent souvent au langage d'un système philosophique particulier qui ne se laisse pas toujours facilement entendre, qui n'échappe pas toujours au danger d'équivoque ou même de contradiction. Il n'est pas douteux, par exemple, que la doctrine du Verbe ait, dans

1. Voir le *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 25 février 1904.

Digitized by Google

son origine et dans sa contexture, des attaches étroites avec le néo-platonisme alexandrin; que la théorie de la matière et de la forme dans les sacrements ou celle des rapports entre substance et accidents dans le dogme de la présence réelle soient liées étroitement aux conceptions aristotéliciennes et scolastiques. Or, ces diverses philosophies sont parfois douteuses quant à leur fond, obscures quant à leur expression; elles sont, en tout cas, dépassées depuis longtemps, tombées en désuétude parmi les philosophes et les savants. Faudrait-il donc, pour être chrétien, commencer par se convertir à ces philosophies-là? Ce serait une rude entreprise, devant laquelle bien des croyants eux-mêmes se sentiraient singulièrement embarrassés. Et, d'ailleurs, cela même ne suffirait pas, car le mélange de plusieurs langages issus de philosophies hétérogènes constitue encore une autre difficulté non moins gênante que la première. — Mais ce n'est pas tout. A côté de cela, les formules dogmatiques contiennent aussi bien des métaphores empruntées au sens commun, par exemple quand elles parlent de paternité ou de filiation divines. De ces métaphores, il est impossible de donner une interprétation intellectuelle précise, par conséquent de fixer la valeur théorique exacte; ce sont des images inconvertibles en concepts; il y aurait anthropomorphisme à les prendre au pied de la lettre, et, en même temps, on ne saurait assigner leur signification profonde; on ne peut même pas les manie. sans réserve ni les suivre jusqu'au bout, sous peine d'en arriver bien vite à des conséquences ridicules et saugrenues. D'où une grande incertitude, que vient encore accroître le mélange des symboles imaginatifs avec les formules abstraites dont il était question tout à l'heure. — En somme, la première difficulté que nombre de gens aujourd'hui éprouvent en face des dogmes consiste en ce qu'ils ne parviennent pas à leur découvrir un sens pensable. Ces énoncés ne leur disent rien, ou plutôt leur paraissent indissolublement liés à un état d'esprit qu'ils n'ont plus et auquel ils estiment ne plus pouvoir revenir sans déchoir. Beaucoup de croyants sont d'ailleurs im-

Digitized by Google

plicitement du même avis et préfèrent s'abstenir de toute réflexion, pressentant quels obstacles ils rencontreraient à penser ce qu'ils croient sous les formes qu'on leur propose. Un philosophe contemporain l'a dit : « Ce qui embarrasserait le plus la plupart des croyants, ce serait que, avant même de leur demander une *preuve* de ce qu'ils croient, on les mît simplement en demeure de *définir* avec précision ce qu'ils *affirment* et ce qu'ils *nient* [1]. »

4° Enfin, pour mettre les choses au mieux, passons sur les difficultés précédentes. Il reste encore, même après cela, une dernière objection qui semble très grave. C'est que les dogmes, en tout cas, forment un groupe incommensurable avec l'ensemble du savoir positif. Ni par leur contenu, ni par leur nature logique, ils n'appartiennent au même plan de connaissance que les autres propositions. Ils ne sauraient donc se composer avec celles-ci de manière à constituer un système cohérent. D'où, si on les accepte, une inévitable rupture d'unité dans l'esprit, une nécessité désastreuse de vivre en partie double. Immuables, ils apparaissent étrangers au progrès qui est l'essence même de la pensée. Transcendants, ils demeurent sans rapports avec la vie intellectuelle effective. A aucun des problèmes qu'agitent la science et la philosophie ils n'apportent un surcroît de lumière. Le moindre reproche qu'on leur puisse faire est ainsi de sembler sans usage, d'être inutiles et inféconds : reproche bien grave à une époque où l'on aperçoit de plus en plus nettement que la valeur d'une vérité se mesure avant tout aux services qu'elle rend, aux résultats nouveaux qu'elle suggère, aux conséquences dont elle est grosse, bref à l'influence vivifiante qu'elle exerce sur le corps entier du savoir.

Tels sont, brièvement résumés, les principaux motifs pour lesquels l'idée d'un dogme quelconque répugne à la pensée moderne. Je me suis efforcé de les produire dans toute leur force, me plaçant, pour les exposer, au

[1] BELOT, *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie de 1900*, Paris, Armand Colin.

Digitized by Google

point de vue même de ceux qui les estiment décisifs et parlant, pour ainsi dire, non en mon nom, mais au leur. Reste à chercher maintenant quelles conclusions et quels enseignements nous devons, nous, en tirer.

Ces motifs, il faut le reconnaître, sont parfaitement valables. Je ne vois aucune manière légitime de réfuter l'argumentation précédente (1). Les principes qu'elle invoque ne me paraissent pas pouvoir être contestés, non plus que les déductions qu'elle en tire. En fait, je ne vois pas qu'on lui ait jamais répondu autrement que par des subtilités sans valeur ou par des artifices de rhétorique (2). Mais l'éloquence n'est pas une preuve, ni la diplomatie. Notre seule vraie ressource est donc d'établir que la notion de dogme condamnée et réprouvée par la pensée moderne *n'est pas* la notion catholique du dogme.

On trouvera peut-être qu'en parlant ainsi je sors du rôle dans lequel j'avais promis de me confiner, que cette fois décidément je pose des thèses et non plus des questions. Ce serait une erreur. Sans doute, j'affirme ici quelque chose. Mais quoi? Rien que des *faits*. C'est un fait que les incroyants d'aujourd'hui sont arrêtés en face des dogmes par les objections qui précèdent. C'est un fait encore que quiconque (même parmi les croyants) a vraiment compris l'esprit et les méthodes de la science et de la philosophie contemporaines ne peut que donner son assentiment à ces objections. Qu'on veuille bien le remarquer: ceux-là même qui se soumettent le plus entièrement et le plus cordialement à l'Autorité établie sur eux ne sauraient être touchés par elle en l'espèce. Nulle autorité, en effet, ne peut faire ou empêcher que je trouve un raisonnement solide ou fragile, ni surtout que telle ou telle notion ait ou n'ait pas de sens pour moi.

1. Je dis *réfuter*: mais on peut y couper court, en détruisant le postulat qui est sa racine.
2. La discussion détaillée de ces réponses serait fort intéressante à faire; mais elle ne saurait trouver place ici.

Digitized by Google

Je ne dis pas seulement qu'elle n'en a point le droit, mais que c'est chose radicalement impossible : car, en définitive, c'est moi qui pense et non l'autorité qui pense pour moi. Contre ce fait, rien ne saurait prévaloir. Moi-même, je ne puis me contraindre ou m'interdire de rencontrer la satisfaction de l'évidence ici ou là. Sans doute, j'admets que l'Autorité m'impose telle ou telle croyance aboutissant à me faire tenir telle ou telle conduite : mais comment m'imposerait-elle de croire en vertu de telle démonstration que je juge non convaincante ? Et comment ferais-je pour lui obéir si elle m'imposait d'entendre tel énoncé que je n'entends point ? Autant vaudrait me requérir de ne plus penser. Aucune *raison* ne peut être *de foi :* c'est là une pure et simple *identité*. Il n'y a pas de *logique révélée.*

Je reviens donc à ce que j'affirmais tout à l'heure. Et, *parlant en philosophe,* je me déclare incapable de penser autrement que nos adversaires sur les points rappelés ci-dessus.

Par cette déclaration, j'estime, du reste, ne faire que poser un problème. L'état d'esprit que je viens de décrire existe ; il est triomphant aujourd'hui ; ceux mêmes qui croient le plus fermement y participent. Voilà des *faits* dont il est impossible de ne pas tenir compte et qui constituent, je le répète, l'*énoncé* d'une question à résoudre. Voyons quelle est précisément cette question.

Je regarderai comme acquis désormais qu'on ne peut trouver d'échappatoire aux objections résumées plus haut, tant que l'on conserve la notion de dogme qu'elles enveloppent. Est-ce à dire qu'il faille conclure définitivement à une incompatibilité absolue entre l'idée de dogme et les conditions essentielles de la pensée raisonnable ? qu'il soit nécessaire, pour penser chrétiennement, de ne plus penser du tout ? Je ne le crois certes point. Mais, pour éviter les objections en cause et obtenir la conciliation souhaitée, je me demande et je demande si ce n'est pas la manière même dont l'idée de dogme est présentée qui est la cause vraie du conflit et si, par con-

Digitized by Google

séquent, il n'y a point lieu de changer cette manière [1].

Or, quand on examine la conception du dogme que supposent et impliquent les quatre objections énumérées plus haut, on trouve avec surprise qu'elle est commune à la plupart des catholiques et de leurs adversaires. *C'est une conception nettement intellectualiste.* Elle tient pour second et dérivé le sens pratique et moral du dogme et place au premier plan son sens intellectuel, estimant que celui-ci *constitue* le dogme tandis que l'autre en est une simple *conséquence*. En un mot, elle fait d'un dogme quelque chose comme l'énoncé d'un théorème : énoncé intangible d'un théorème indémontrable, mais énoncé ayant néanmoins un caractère spéculatif et théorique et se rapportant avant tout à la connaissance pure. Tel est le postulat commun qu'on découvre à l'analyse au fond des deux doctrines opposées, je veux dire de celle qui accueille et de celle qui repousse l'idée de dogme. Là est, je crois, le nœud de la difficulté. De ce postulat sous-entendu et de la conception qui en découle viennent, à mon avis, et les abus auxquels peut donner lieu l'idée de dogme et les objections de principe qu'elle soulève. Il est inévitable, en effet, qu'on finisse par conclure à l'illégitimité de tout dogme dès lors qu'on veut à la fois le définir comme jouant le rôle d'un énoncé théorique et lui attribuer cependant des caractères inverses de ceux qui font les énoncés corrects. C'est chose bien curieuse que les apologistes ne se soient pas plus souvent avisés d'un fait si grave, à savoir que leur conception du dogme ruinait par avance les thèses qu'ils voulaient établir. D'autre part, cette même notion intellectualiste du dogme pousse à deux exagérations très regrettables et malheureusement très fréquentes, l'une consistant à confondre les dogmes proprement dits avec certaines opinions ou certains systèmes théologiques,

1. Je prie qu'on prenne bien garde aux limites dans lesquelles cette question s'enferme elle-même. Il ne s'agit en aucune manière de modifier le contenu du dogme ni même son interprétation religieuse traditionnelle, mais seulement de déterminer la *modalité* du jugement dogmatique et la *qualification* qui lui convient.

Digitized by Google

c'est-à-dire avec des représentations intellectuelles accessoires, l'autre consistant à ne point voir qu'un dogme ne saurait posséder jamais aucune signification scientifique et qu'il n'y a pas plus de dogmes concernant par exemple l'évolution biologique qu'il n'y en a concernant le mouvement des planètes ou la compressibilité des gaz.

En approfondissant ces divers points, nous achèverons de nous convaincre que le problème du dogme est d'ordinaire mal posé (1); et nous verrons peut-être du même coup comment il faut le poser pour qu'une solution satisfaisante en devienne possible.

A partir d'ici, j'entre tout à fait dans le domaine où je dois m'en tenir à interroger. Telle est explicitement mon intention, bien que, pour la clarté, je garde un ton didactique. Il faut prendre ce qui suit comme un simple exposé de ce que je réponds d'habitude à ceux qui me demandent comment je pense l'idée de dogme. Ai-je tort de parler ainsi? Je suis tout prêt à le reconnaître si on me montre qu'aux yeux de l'Église là n'est point la vraie voie.

Je dis d'abord qu'un dogme ne saurait être assimilé à un théorème dont on ne connaîtrait que l'énoncé sans démonstration et dont la vérité ne serait garantie que par l'affirmation d'un maître.

Telle est pourtant, je le sais, la conception la plus ordinaire. On se représente volontiers Dieu, dans l'acte révélateur, comme un professeur très savant qu'il faut croire sur parole quand il communique à son auditoire des résultats dont cet auditoire n'est pas capable d'entendre la preuve. Mais cela ne me paraît guère satisfaisant (2).

1. Au moins dans les livres d'usage courant et dans l'enseignement élémentaire.

2. Dieu a parlé, dit-on. Que signifie le mot « parler » dans ce cas? A coup sûr, c'est une métaphore. Quelle réalité cache-t-elle? Toute la difficulté est là.

Digitized by Google

En effet, sans revenir sur des considérations générales que j'ai déjà développées, prenons quelques exemples qui achèveront de préciser ce que nous n'avons encore vu qu'en gros.

« Dieu est personnel. » Voilà un dogme. Essayons d'y voir un énoncé ayant avant tout un sens intellectuel et un intérêt spéculatif, une proposition appartenant avant tout à l'ordre de la connaissance théorique. Je passe sur les difficultés que soulève le mot « Dieu ». Mais considérons le mot « personnel ». Comment le faut-il entendre ?

Si l'on admet que l'emploi de ce mot nous avertit de concevoir la personnalité divine à l'image de ce que nous montre l'expérience psychologique, sur le modèle de ce que le sens commun désigne du même nom, comme une personnalité humaine idéalisée et poussée à la perfection, nous voilà en plein anthropomorphisme ; et les catholiques seront certainement d'accord avec leurs adversaires pour rejeter une pareille conception. Sans compter qu'un tel passage à la limite est chose bien scabreuse, bien propice à l'erreur ou du moins au pur verbiage, incapable en tout cas de rien donner de plus que des métaphores très vagues et peut-être même finalement des résultats contradictoires.

Se bornera-t-on à dire que la personnalité divine est essentiellement incomparable et transcendante ? Fort bien ; mais elle est alors très mal nommée, d'une manière qui semble faite exprès pour induire en illusion. Car si l'on déclare que la personnalité divine ne ressemble à rien de ce que nous connaissons, de quel droit l'appeler « personnalité » ? Il faut en bonne logique la désigner par un mot qui ne convienne qu'à Dieu seul, qui ne puisse être employé dans aucun autre cas. Ce mot sera donc radicalement indéfinissable. Imaginez un assemblage quelconque de syllabes dénué de toute signification positive ; soit A cet assemblage ; « Dieu est personnel » n'a pas, dans notre hypothèse, d'autre sens que « Dieu est A » ; est-ce là une idée ?

Le dilemme est irréductible pour qui cherche une in-

Digitized by Google

terprétation intellectualiste du dogme « Dieu est personnel ». Ou bien on définira le mot « personnalité », et alors on tombera fatalement dans l'anthropomorphisme; ou bien on ne le définira pas, et alors on versera non moins fatalement dans l'agnosticisme. Nous voilà au rouet [1].

Prenons un autre exemple encore: la résurrection de Jésus. Si ce dogme — quelles que puissent être ultérieurement ses conséquences pratiques — a pour but premier d'accroître notre savoir en nous garantissant l'exactitude d'un certain fait, s'il constitue avant tout un énoncé d'ordre intellectuel, la question qu'il soulève d'abord est celle-ci: quel sens précis suppose-t-il qu'on attache au mot « résurrection »? Jésus, après avoir traversé la mort, est redevenu vivant. Qu'est-ce que cela veut dire, au point de vue théorique? Non pas sans doute qu'après les trois jours Jésus a reparu dans un état identique à celui où Il était avant la mise en croix. L'Évangile même nous dit expressément le contraire: Jésus ressuscité n'était plus soumis aux lois physiques ou physiologiques ordinaires, son corps « glorifié » n'était plus perceptible dans les mêmes conditions qu'auparavant, etc. Qu'est-ce à dire? La notion de « vie » n'a donc pas le même contenu suivant qu'on l'applique à la période qui a précédé le crucifiement ou à celle qui l'a suivi. Alors, que représente-t-elle en ce qui concerne cette seconde période? Rien d'exprimable par concepts. C'est une simple métaphore inconvertible en idées précises. Ici encore, il faudrait, en toute rigueur, créer un autre mot, un mot réservé pour ce seul cas, un mot par conséquent dont ne serait possible aucune définition régulière.

Empruntons un dernier exemple au dogme de la présence réelle. Là, c'est le terme de « présence » qu'il s'agit d'interpréter. Que signifie-t-il d'habitude? Un être est dit présent quand il est perceptible, ou bien quand, restant en lui-même insaisissable à la perception, il se

1 Mêmes remarques au sujet des propositions: « Dieu a conscience de soi, Dieu aime, veut, pense, etc. »

Digitized by Google

manifeste par des effets perceptibles. Or, d'après le dogme lui-même, aucune de ces deux circonstances n'est réalisée dans le cas actuel. La présence en question est une présence mystérieuse, ineffable, singulière, sans analogie avec rien de ce que l'on entend d'habitude sous ce nom. Alors je demande quelle idée c'est là pour nous? Quelque chose qu'on ne peut ni analyser ni même définir ne saurait être dit « idée » que par un abus de mot. On veut que le dogme soit un énoncé d'ordre intellectuel. Qu'énonce-t-il? Impossible de l'indiquer avec précision. Est-ce que cela ne condamne pas l'hypothèse?

En définitive, la prétention de concevoir les dogmes comme des énoncés dont la fonction première serait de communiquer certaines connaissances théoriques se heurte partout, semble-t-il, à des impossibilités. Elle paraît aboutir fatalement à faire des dogmes de purs non-sens. Peut-être faut-il donc l'abandonner résolument. Voyons alors quelle signification d'un autre genre demeurerait seule possible et légitime.

***

Un dogme a d'abord, si je ne me trompe, un sens *négatif*. Il exclut et condamne certaines erreurs plutôt qu'il ne détermine positivement la vérité [1].

Reprenons en effet nos exemples. Soit le dogme: « Dieu est personnel ». Je n'y vois nullement une définition de la personnalité divine. Il ne m'apprend rien sur cette personnalité, il ne me révèle pas sa nature, il ne m'en fournit aucune idée explicite. Mais je vois très bien qu'il me dit: « Dieu n'est pas impersonnel », c'est-à-dire Dieu n'est pas une simple loi, une catégorie formelle, un principe idéal, une entité abstraite, non plus qu'une substance universelle ou je ne sais quelle force cosmique diffuse en tout. Bref, le dogme « Dieu est personnel » ne m'apporte aucune conception positive

1. Nous verrons tout à l'heure comment les dogmes sont plus et mieux que cela. Mais je me place, pour commencer, à un point de vue strictement intellectuel.

Digitized by Google

nouvelle et il ne me garantit pas davantage la vérité d'un système particulier parmi ceux que l'histoire de la philosophie montre avoir été successivement proposés, mais il m'avertit que telles et telles formes de panthéisme sont fausses et doivent être rejetées.

J'en dirai autant de la présence réelle. Le dogme ne m'énonce aucunement une théorie de cette présence, il ne m'enseigne pas même en quoi elle consiste. Mais il me dit très nettement qu'elle ne doit point être entendue de telle façon ni de telle autre encore qui ont été jadis proposées, que par exemple l'hostie consacrée ne doit point être tenue seulement pour un symbole ou une figure de Jésus.

La résurrection du Christ donne lieu aux mêmes remarques. A aucun degré, le dogme ne m'apprend quel fut le mécanisme de ce fait singulier ni de quelle sorte est la seconde vie de Jésus. En un mot, il ne me communique pas une conception. Mais, au contraire, il exclut certaines conceptions que je pourrais être tenté de me faire. La mort n'a pas mis un terme à l'action de Jésus sur les choses de ce monde; il intervient encore et vit parmi nous, et non point seulement comme un penseur disparu dont l'influence reste féconde et vivace et dont l'œuvre produit longtemps des conséquences; il est à la lettre notre contemporain; bref, la mort n'a pas été pour lui, comme pour le commun des hommes, la cessation définitive de l'activité pratique. Voilà ce que nous enseigne le dogme de la résurrection [1].

Faut-il insister davantage? Cela ne me paraît pas utile pour le moment. Les exemples qui précèdent suffisent pour faire entendre le principe d'interprétation que j'ai en vue. Sans doute, de longs développements seraient nécessaires, si l'on voulait détailler toutes les conséquences de ce principe, toutes ses applications possibles; et une étude énumérative des différents dogmes deviendrait alors indispensable. Mais tel n'est point mon but actuel.

1. « Reprise du corps » ne peut signifier que « reprise de l'activité pratique », puisqu'il est entendu que cela ne signifie pas « recommencement des phénomènes corporels ordinaires ».

Digitized by Google

Je veux m'en tenir à la simple indication d'une idée. C'est pourquoi je ne m'attache ni à multiplier les exemples ni même à développer complètement aucun d'eux.

Au reste, l'idée en cause n'est pas nouvelle. Elle appartient à la tradition la plus authentique. N'est-ce pas en effet l'enseignement classique des théologiens et des docteurs que, dans l'ordre surnaturel, la méthode d'investigation la plus sûre est la *via negationis?* Qu'il me soit permis de rappeler à cet égard un texte bien connu de saint Thomas: *Est autem via remotionis utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quod non est* (1).

Je dois pourtant signaler une objection qui pourrait venir à l'esprit. On accordera sans peine que la codification dogmatique promulguée par l'Église au cours de l'histoire a surtout un caractère négatif, du moins quand on l'envisage à un point de vue intellectuel, comme nous le faisons en ce moment. L'Église elle-même déclare en effet n'avoir point pour mission de produire des révélations nouvelles, mais seulement de garder un dépôt. Et à cette mission convient parfaitement la méthode négative adoptée. Toutefois le dépôt lui-même, en quoi consiste-t-il, sinon en un certain ensemble d'affirmations primordiales? Prenez l'expression première de la foi chrétienne, le *Credo*. Quoi de plus positif? Or, là est le fond de la doctrine, ce qui la caractérise et la constitue. D'ailleurs, qui dit *révélation* dit certainement *affirmation* et non pas *négation*.

Certes, je ne conteste rien de cela. Mais il faut distinguer. Le Symbole de Nicée et de Constantinople contient déjà bien des traces d'élaboration dogmatique négative: sur la divinité de Jésus-Christ contre l'hérésie d'Arius, sur la procession du Saint-Esprit contre les

1. *Contra Gentiles*, lib. I, cap. XIV.

Digitized by Google

Macédoniens, etc. (1). De ce chef, par conséquent, rien de contraire à nos conclusions : c'est la forme grammaticale seule qui est affirmative ici, au fond il s'agit d'erreurs à exclure plus que de théories à formuler. Mais prenons le Symbole des Apôtres. Là, en effet, rien de négatif, mais aussi rien de proprement intellectuel et théorique, rien qui se rapporte proprement à l'ordre de la connaissance spéculative, rien en un mot qui ressemble à des énoncés de théorèmes. C'est une profession de foi, une déclaration d'attitude. Nous examinerons tout à l'heure les dogmes à ce point de vue pratique, qui — je me hâte de le dire — est à mes yeux le point de vue principal. Toutefois, restons encore un instant au point de vue intellectuel. Le *Credo* apostolique, sous sa forme première, affirme l'existence de réalités dont il ne donne aucune théorie représentative même rudimentaire. Donc son seul rôle par rapport à la connaissance abstraite et réfléchie est le suivant : *Poser des objets et, par suite, des problèmes.* Finalement, on le voit, l'objection proposée ne porte point et nous pouvons maintenir nos thèses jusqu'à nouvel ordre.

Ainsi, en tant qu'énoncés d'ordre théorique, les dogmes ont surtout un sens négatif. L'histoire le prouve bien, qui nous fait assister à leur éclosion successive au fur et à mesure des hérésies (2) La genèse d'un dogme quelconque a toujours suivi la même marche, a toujours présenté les mêmes phases. Au début, des spéculations purement humaines, des systèmes explicatifs tout à fait semblables aux autres systèmes philosophiques, bref des essais de théories relatives aux faits religieux, aux réalités mystérieuses vécues par le peuple chrétien dans sa croyance pratique. Ensuite seulement les dogmes, pour condamner certaines de ces tentatives, pour taxer d'erreur certaines de ces conceptions, pour exclure certaines de ces représentations intellectuelles. De là vient

1. Il serait facile d'insister sur l'exemple du *consubstantialem* ou celui du *Filioque*.

2. Cf. la formule habituelle des décrets conciliaires : « *Si quis dixerit..., anathema sit.* »

Digitized by Google

que les formules dogmatiques empruntent souvent des expressions à diverses philosophies sans se mettre en peine de fondre ensemble et d'unifier ces langages hétérogènes; cela n'offre pas d'inconvénients, non plus que n'en offre l'emploi de concepts issus de provenances différentes, du moment que les dogmes ne tendent pas à constituer par eux-mêmes une théorie rationnelle, un système intelligible d'affirmations positives, mais qu'ils se bornent à opposer des fins de non-recevoir à certaines hypothèses et conjectures de l'esprit humain; il est naturel, au contraire, que chaque dogme se place au point de vue propre à la doctrine qu'il frappe d'interdit, afin de l'atteindre expressément sans péril d'ambiguïté. De là vient aussi que les formules dogmatiques peuvent légiférer sur l'incomparable et le transcendant et ne pas tomber néanmoins dans les contradictions de l'anthropomorphisme ni dans celles de l'agnosticisme; c'est l'homme qui, avec ses opinions, ses théories, ses systèmes, fournit aux dogmes leur matière intelligible [1]; ceux-ci se bornent à prononcer parfois un *veto*, à déclarer parfois: « Telle opinion, telle théorie, tel système ne conviennent pas », sans d'ailleurs indiquer jamais pourquoi ils ne sauraient être acceptés, ni par quoi il faut les remplacer. Ainsi les définitions dogmatiques négatives ne limitent pas la connaissance, n'en arrêtent pas le progrès; elles ne font en somme que fermer de fausses voies.

Au point de vue strictement intellectuel, les dogmes n'ont, me semble-t-il, que le sens négatif et prohibitif dont je viens de parler. S'ils formulaient la vérité absolue en termes adéquats (à supposer que pareille fiction ait un sens), ils seraient inintelligibles pour nous. S'ils ne donnaient qu'une vérité imparfaite, relative et changeante, ils ne pourraient pas légitimement s'imposer. La seule manière radicale de couper court à toutes les objections de principe contre les dogmes est de

1. Au point de vue théorique, s'entend. — Les dogmes sont pensés en fonction des systèmes humains auxquels ils s'opposent.

Digitized by Google

concevoir ceux-ci, ainsi que nous l'avons fait, comme n'étant définissables en tant que propositions spéculatives que par rapport à des doctrines antérieures, sur lesquelles ils promulguent un jugement non motivé. N'est-ce point du reste l'enseignement des théologiens, même les plus intellectualistes, que, dans un énoncé dogmatique, les raisons qui peuvent être incorporées au texte ne sont pas en elles-mêmes objets de foi imposés à la croyance?

Une conséquence importante résulte déjà de ce qui précède. C'est que la vraie méthode pour étudier les dogmes (au point de vue intellectuel, s'entend) est la méthode historique. La science, appelée *Théologie positive* ou mieux *Histoire des dogmes*, cherche à remplir cette tâche. Beaucoup plus que tant de dissertations purement dialectiques, elle a une valeur apologétique efficace. Impossible en tout cas de comprendre les énoncés dogmatiques, à plus forte raison de les justifier, si l'on ne commence pas par les replonger au sein de leur milieu historique naturel en dehors duquel leur sens authentique se dissout peu à peu dans le vague et même finit quelquefois par s'évanouir tout à fait.

Toutefois les dogmes n'ont pas seulement un sens négatif. Et même le sens négatif qu'ils présentent quand on les envisage d'un certain biais ne constitue pas leur signification essentielle et primordiale. Cela tient à ce que ce ne sont pas seulement des propositions d'un caractère théorique, à ce qu'ils ne doivent pas être examinés seulement au point de vue intellectuel, au point de vue de la connaissance. Voilà ce qu'il nous faut maintenant bien mettre en lumière.

***

Ici plus que jamais, j'insiste pour qu'on ne se méprenne point sur l'intention et la tendance des pages qui vont suivre. Le ton affirmatif n'y est, je le répète, qu'un moyen de clarté. Au fond, il ne s'agit toujours que de ce que j'ai précisé au début. Voici, pourrais-je

Digitized by Google

dire, sous quelle forme l'expérience m'a montré que la notion de dogme est le plus facilement assimilable aux intelligences d'aujourd'hui :

Un dogme a surtout un sens *pratique*. Il énonce avant tout une *prescription d'ordre pratique*. Il est plus que tout la formule d'une *règle de conduite pratique*. Là est sa principale valeur, là sa signification positive. Cela ne veut point dire d'ailleurs qu'il soit sans rapport avec la pensée, car : 1° il y a aussi des devoirs concernant l'action de penser ; 2° il est affirmé implicitement par le dogme lui-même que la réalité contient (sous une forme ou sous une autre) de quoi justifier comme raisonnable et salutaire la conduite prescrite.

Volontiers, je cite à ce propos le passage suivant du R. P. Laberthonnière : « Les dogmes ne sont pas simplement des formules énigmatiques et ténébreuses que Dieu promulguerait au nom de sa toute-puissance pour mater l'orgueil de notre esprit. Ils ont un sens moral et pratique ; ils ont un sens vital plus ou moins accessible pour nous, selon le degré de spiritualité où nous en sommes [1]. »

N'est-ce pas en définitive ce que, dans l'application journalière, on répond à ceux qui se convertissent et qui font part des embarras théoriques où ils se débattent malgré leur bonne volonté ? « Laissez cela, qui n'a point d'importance ; ne croyez pas que Dieu exige tant de formalités ; allez à lui bonnement, rondement, simplement, selon les sages paroles de Bossuet ; la religion est moins une adhésion intellectuelle à un système de propositions spéculatives qu'une participation vécue à de mystérieuses réalités. » Pourquoi donc ne pas mettre la théorie d'accord avec la pratique ?

Tenons-nous-en toujours aux mêmes exemples. Aussi bien représentent-ils les différents types de dogmes. « Dieu est personnel » veut dire « comportez-vous dans vos relations avec Dieu comme dans vos relations avec une personne humaine ». Pareillement, « Jésus est res-

1. *Essais de philosophie religieuse*, p. 272, Paris, Lethielleux.

Digitized by Google

suscité » veut dire « soyez par rapport à Lui comme vous auriez été avant sa mort, comme vous êtes vis-à-vis d'un contemporain ». De même encore le dogme de la présence réelle veut dire qu'il faut avoir en face de l'hostie consacrée une attitude identique à celle qu'on aurait en face de Jésus devenu visible. Et ainsi de suite. Il serait facile de multiplier ces exemples, comme de développer davantage chacun d'eux (1).

Que les dogmes puissent et doivent être interprétés de cette manière, cela n'est pas douteux et ne sera sans doute contesté par personne. Le Christianisme, en effet, on ne saurait trop le redire, n'est point un système de philosophie spéculative, mais une source et une règle de vie, une discipline d'action morale et religieuse, bref un ensemble de moyens pratiques pour obtenir le salut. Quoi d'étonnant dès lors à ce que ses dogmes concernent premièrement la conduite plutôt que la pure connaissance réfléchie (2)?

Je ne crois pas nécessaire d'insister longuement là-dessus. Mais je vais indiquer en quelques mots rapides les plus importantes conséquences du principe qui vient d'être posé.

Tout d'abord, il est clair que les objections générales, rappelées au début de cet article, n'atteignent pas la précédente conception du dogme au même titre et dans la même mesure que la conception intellectualiste ordinaire. Celle-ci exaspérait le conflit et rendait la difficulté insoluble. A présent, au contraire, une possibilité de solution se laisse entrevoir. Comme il ne s'agit plus d'obtenir un énoncé théorique dans des conditions radicalement opposées à celles que prescrit la méthode, on ne se trouve plus en face d'un scandale logique, mais seulement d'un problème relatif aux rapports entre la pensée et l'action. Problème difficile sans doute, mais

1. Je ne prétends pas du tout que le commentaire précédent épuise le sens des dogmes cités; je me contente d'indiquer une direction de recherche.

2. C'est pourquoi l'assentiment aux dogmes est toujours un acte de liberté, non le résultat fatal d'une argumentation contraignante.

Digitized by Google

abordable, et qui, en tout cas, n'apparaît plus comme absurde dès son énoncé même.

Certes, il y a toujours de graves questions à résoudre. Il faut de quelque manière fournir une preuve et une justification du dogme. Et cela n'est point chose parfaitement aisée. Toutefois, un des plus gros obstacles s'est aplani. Les vérités pratiques s'établissent autrement que les vérités spéculatives. Le recours à l'autorité, totalement irrecevable dans l'ordre de la pensée pure, semble *a priori* moins choquant dans celui de l'action, parce que, si l'autorité a quelque part des droits légitimes, c'est à coup sûr dans le domaine de la pratique.

Le Concile du Vatican nous dit: « *Si quis dixerit in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam a naturalibus principiis intelligi et demonstrari, anathema sit.* » Or, si la foi aux dogmes était avant tout une connaissance, une adhésion à des énoncés d'ordre intellectuel, on ne comprendrait pas ni que l'assentiment à d'irréductibles mystères puisse être jamais légitime ou même simplement possible, ni en quoi il pourrait bien consister, ni quelle sorte d'utilité ou de valeur il pourrait présenter pour nous, ni comment il pourrait constituer une vertu. Tout cela, au contraire, se laisse entendre si la foi aux dogmes est une soumission pratique à des commandements qui regardent l'action. Rien de plus normal que l'activité posant des mystères devant l'intelligence [1].

Le Concile du Vatican nous dit encore: « *Si quis dixerit assensum fidei christianæ non esse liberum..., anathema sit.* » On explique généralement ce texte en reconnaissant que les raisons de croire, les motifs de crédibilité ne sont pas d'une force invincible, d'une évidence mathématique, et que, par suite, un coup d'état de la volonté ou du cœur est toujours nécessaire pour conclure définitivement la recherche. N'est-ce pas a-

1. La soumission aux dogmes est alors, à un certain point de vue, pour le croyant, ce qu'est pour le savant la soumission aux faits.

Digitized by Google

vouer implicitement qu'on ne saurait voir dans la foi aux dogmes un acte qui soit d'abord intellectuel sans le faire par là inférieur aux actes ordinaires de la pensée? Comment un tel acte — acte accompli dans des conditions contraires à la nature de la pensée — serait-il même légitime ou seulement possible? Mais, au contraire, on conçoit très bien que l'acceptation pratique de commandements relatifs à l'action dépende de notre volonté libre et gagne en perfection à ne pouvoir se produire par voie de conséquence nécessaire.

Insistons un peu sur ce point. Car il est capital dans le problème des rapports entre raison et foi.

L'Apologétique se heurte, dès le principe, à une grave difficulté dont peut-être on ne se préoccupe pas toujours suffisamment. D'une part, il est bien entendu que l'acte de foi est un acte libre et que son objet, comme son motif suprême, est surnaturel. Mais, d'autre part, un acte de raison doit précéder et préparer l'acte de foi, car c'est par la raison seule que peut tout d'abord être reconnue l'obligation et la nécessité de dépasser la raison; et un acte de raison doit aussi accompagner sans cesse l'acte de foi, car il faut que l'esprit humain ait prise de quelque manière sur le dogme si l'on veut que ce dogme existe pour lui. Saint Thomas disait bien: « *Ea quæ subsunt fidei... nemo crederet nisi videret ea esse credenda.* »

Or, comment concilier ces deux exigences contraires dans un système d'interprétation intellectualiste? Ou bien on soutiendra (comme quelques-uns le font en effet) que les preuves apologétiques sont absolument certaines et rigoureuses: et alors, que deviendra la liberté de l'acte de foi? Ou bien, pour sauvegarder cette liberté, on les avouera insuffisantes et seulement plus ou moins probables: et alors la foi manquera de base, car, en somme, une preuve insuffisante n'est pas une preuve acceptable, surtout en si grave et si difficile matière. Une attitude intellectualiste laisse désarmé en face de ce dilemme, la liberté n'appartenant pas à l'ordre de l'intelligence pure et n'ayant aucune place ni aucun rôle dans

Digitized by Google

les démarches de la raison discursive. Mais avec l'autre attitude, le dilemme peut se résoudre, parce que, cette fois, la dialectique en cause est action et vie, non simple raisonnement, et que la liberté relève de la vie et de l'action.

De même tombe ici l'objection relative à l'intelligibilité des formules dogmatiques. Celles-ci, irrémédiablement obscures, voire inconcevables, quand on veut qu'elles fournissent des déterminations positives de la vérité à un point de vue spéculatif et théorique, se montrent au contraire capables de clarté si l'on consent à ne leur demander que des enseignements concernant la conduite pratique. Quelles difficultés trouvons-nous, par exemple, à entendre les dogmes de la personnalité divine, de la présence réelle ou de la résurrection dans le système d'interprétation pratique esquissé tout à l'heure? Mystères pour l'intelligence désireuse de théories explicatives, ces dogmes sont néanmoins susceptibles d'énoncés parfaitement nets quant à ce qu'ils prescrivent à notre activité. Le langage du sens commun est alors à sa place, ainsi que l'emploi des symboles anthropomorphiques et l'usage des analogies ou métaphores, et ni l'un ni l'autre n'engendrent d'insolubles complications, puisqu'il s'agit uniquement cette fois de propositions relatives à l'homme et à ses attitudes.

Nous voyons aussi maintenant quels rapports soutiennent les dogmes avec la vie effective. Nous devinons à leur sujet une possibilité d'étude expérimentale et d'approfondissement graduel qui nous échappait auparavant. Nous comprenons enfin comment ils peuvent être communs à tous, accessibles à tous, malgré l'inégalité des intelligences, alors qu'à les concevoir suivant le mode intellectualiste on était conduit fatalement à en faire le partage exclusif d'une élite. Je n'ai pas ici le loisir de développer ces diverses considérations autant qu'il serait désirable; mais j'imagine qu'une simple indication peut, en somme, suffire pour le moment et que le lecteur achèvera sans peine de lui-même.

Digitized by Google

Toutefois, il me semble nécessaire de prévenir une objection possible, afin d'éviter tout malentendu.

J'ai parlé de *pratique*. Il faut bien entendre ce mot. Je le prends dans l'acception la plus large. *Action* et *vie* en sont alors synonymes. Il ne veut donc nullement dire *démarche aveugle, hétérogène à la pensée, sans rapport avec la connaissance*. Et, en effet, il y a une *action de penser* qui accompagne toutes nos actions, une *vie de la pensée* qui se mêle à toute notre vie. En d'autres termes, connaître est une fonction de la vie, un acte pratique à sa manière. Cette fonction, cet acte s'appellent aussi *expérience*. Nom qui indique à la fois qu'il ne s'agit point de gestes accomplis hors de toute lumière, mais que la lumière en question n'est point celle de la simple raison discursive.

J'ai parlé aussi de l'activité posant des mystères devant l'intelligence. Et, comme éclaircissement, j'ai cité l'exemple des faits dans la science. Pour bien comprendre ce que j'ai voulu dire par là, il importe de ne pas oublier qu'un fait scientifique n'est point quelque chose de passivement subi. S'il y a une apparence de pure donnée extérieure, de mystère totalement opaque, de commandement brutal venu du dehors, c'est par rapport à l'entendement discursif. Mais la *pensée-action*, dont je parlais à l'instant, échappe à cette apparence. Elle dépasse infiniment la pensée purement intellectuelle : je n'ai rien entendu affirmer d'autre [1].

Il y a donc une relation nécessaire entre les dogmes et la pensée. Ne pas se contenter de croire aveuglément les dogmes, mais travailler aussi dans la mesure de ses forces à les penser, c'est à la fois un droit et un devoir. Le régime de la séparation, de la cloison étanche, de la comptabilité de conscience en partie double, n'est pas chose désirable ni même, à vrai dire, possible. Il est contraire aux exigences de la foi qui veut saisir tout

1. Le lecteur désireux d'approfondir davantage ce point pourra se reporter à divers articles que j'ai publiés depuis 1899 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* et dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*.

Digitized by Google

l'homme. Il est contraire aux exigences de la philosophie qui veut l'unité spirituelle. Et il est contraire enfin aux exigences de la moralité qui ne peut approuver une action systématiquement irréfléchie.

Mais la pensée, dans son application aux dogmes, ne doit point méconnaître le sens premièrement pratique de ceux-ci. *Epreuve d'expérience vécue* et non pas *dialectique intellectualiste:* voilà ici la démarche qui convient. Le principe qui l'inspire s'exprime parfaitement par la parole sacrée: *Qui facit veritatem venit ad lucem.*

Traduites ainsi en termes d'action, les méthodes traditionnelles d'*analogie* et d'*éminence* prennent une signification très précise. Elles affirment sous le voile des métaphores et des images que la réalité surnaturelle contient de quoi rendre légitimement obligatoire que notre attitude et notre conduite à son égard aient tels et tels caractères. Les images et les métaphores — incurablement vagues et fallacieuses quand on y veut voir je ne sais quelles approximations d'impossibles concepts — deviennent au contraire merveilleusement éclairantes et suggestives dès qu'on y cherche seulement un langage de l'action traduisant la vérité par son écho pratique en nous.

Reste à préciser enfin les relations des dogmes, entendus comme il vient d'être dit, avec la pensée théorique et spéculative, avec la connaissance pure. En quoi régissent-ils notre vie intellectuelle? Comment leur caractère intangible et transcendant laisse-t-il intacte la pleine liberté de la recherche ainsi que le droit indéniable de l'esprit à repousser toute conception qui prétendrait s'imposer du dehors? Il sera facile de le voir.

Le catholique est obligé d'assentir sans réserve aux dogmes. Mais ce n'est point une théorie, une représentation intellectuelle qui s'impose à lui par là. Une telle contrainte aurait fatalement, en effet, d'inacceptables conséquences: 1° Les dogmes se réduiraient alors à des formules purement verbales, à de simples mots d'ordre dont la répétition constituerait une sorte de consigne inintelligible; 2° Ces dogmes ne pourraient en outre

Digitized by Google

être communs ni à tous les temps ni à toutes les intelligences [1].

Non, les dogmes ne sont point cela. Leur sens, nous l'avons vu, est avant tout pratique et moral. Le catholique, obligé de les admettre, n'est astreint par eux qu'à des règles de conduite, non pas à des conceptions particulières. Aussi n'est-il pas condamné à les recevoir comme de simples formules littérales. Ils lui offrent au contraire un contenu très positif, nettement intelligible et saisissable. J'ajoute que ce contenu, se rapportant à la seule pratique, n'est pas relatif au degré variable de l'intelligence et du savoir; il demeure exactement le même pour le savant et pour l'ignorant, pour l'habile et pour l'humble, pour les âges de haute culture et pour les races encore barbares; bref, il est indépendant des états successifs que traverse la pensée humaine dans son effort vers la connaissance, et il y a ainsi *une seule foi pour tous.*

Cela posé, le catholique, après avoir accepté les dogmes, garde toute liberté pour se faire des objets correspondants — de la personnalité divine, de la présence réelle ou de la résurrection, par exemple — telle théorie, telle représentation intellectuelle qu'il voudra. Il reste maître d'accorder sa préférence à la théorie qui lui agréera le plus, à la représentation intellectuelle qu'il jugera la meilleure. Sa situation à cet égard est la même que vis-à-vis de n'importe quelle spéculation scientifique ou philosophique, et il lui est loisible d'adopter la même attitude ici et là. Une seule chose lui est imposée, une seule obligation lui incombe: sa théorie devra justifier les règles pratiques énoncées par le dogme, sa représentation intellectuelle devra rendre compte des prescriptions pratiques édictées par le dogme. Celui-ci se présente à peu près, en un mot, comme l'énoncé d'un *fait* dont il est possible de construire bien des théories diverses, mais dont toute théorie doit tenir compte, comme l'expression d'une *donnée* dont bien des représentations

1. En deux mots, *ésotérisme* et *pharisaïsme:* tel serait le double écueil inévitable.

Digitized by Google

intellectuelles sont légitimes, mais dont ne saurait à bon droit s'affranchir aucun système explicatif [1].

De là découle tout naturellement la marche que nous avons reconnue habituelle à la pensée religieuse dans son effort d'élaboration. Voici un dogme quelconque: personnalité divine, présence réelle, résurrection de Jésus. Par lui-même et en lui-même il n'a qu'un sens pratique. *Mais une réalité mystérieuse lui correspond et il pose donc devant l'intelligence un problème théorique.* De ce problème, l'esprit humain s'empare aussitôt; et il imagine des explications, des réponses, des systèmes, sans obéir en cela à rien d'autre qu'aux lois de sa nature, codifiées dans les préceptes de la méthode et dans les principes de la raison [2]. Tant que la théorie édifiée de la sorte respecte la signification pratique du dogme, celui-ci lui laisse carte blanche: juger les théories reste alors affaire de pure spéculation humaine, et aucune autorité extérieure à la pensée elle-même n'a droit ni pouvoir d'intervenir [3]. Mais qu'une théorie surgisse un jour qui porte atteinte au dogme dans son domaine propre en altérant sa signification pratique: le dogme, aussitôt, se dresse contre elle et la condamne, devenant ainsi énoncé intellectuel négatif, superposé à la règle de conduite qu'il était purement et simplement tout d'abord.

On voit donc en définitive comment se rejoignent les deux sens d'un dogme, le sens pratique et le sens négatif, celui-ci subordonné à celui-là. On voit en outre comment les dogmes sont immuables et comment néanmoins il y a une évolution des dogmes. Ce qui est invariant dans un dogme, c'est l'orientation qu'il donne à

1. C'est là qu'il faut bien distinguer dans le dogme entre la *formule intellectuelle* et la *réalité sous-jacente.*

2. A cet égard, le moyen âge avait une indépendance et une audace que nous avons bien désapprises.

3. L'autorité religieuse, qui a charge des âmes, peut signaler certaines théories comme *dangereuses,* lorsqu'elles risquent d'être mal comprises et ainsi de réagir fâcheusement sur la pratique. De là les censures avec note inférieure à celle d'hérésie. Mais ces condamnations-là ne sont point proprement dogmatiques.

Digitized by Google

notre activité pratique, c'est la direction suivant laquelle il infléchit notre conduite. Mais les théories explicatives, les représentations intellectuelles changent incessamment au cours des âges selon les individus et les époques, livrées à toutes les fluctuations et à toutes les relativités que manifeste l'histoire de l'esprit humain. Les chrétiens des premiers siècles ne professaient point sur la nature et la personne de Jésus les mêmes opinions que nous et ils ne se posaient point les mêmes problèmes : l'ignorant d'aujourd'hui n'a point sur ces hauts et difficiles sujets les mêmes idées que le philosophe ni les mêmes préoccupations intellectuelles ; mais, ignorants ou philosophes, hommes du Ier ou du XXe siècle, tous les catholiques ont toujours eu et toujours auront la même attitude pratique en face de Jésus.

***

Il est temps de conclure. Je le ferai en termes aussi brefs et aussi nets que possible.

Deux résultats principaux me paraissent avoir été obtenus par la discussion précédente :

1° *La conception intellectualiste courante aujourd'hui rend insolubles la plupart des objections que soulève l'idée de dogme.*

2° *Une doctrine du primat de l'action permet au contraire de résoudre le problème sans rien abandonner ni des droits de la pensée, ni des exigences du dogme.*

Si ces conclusions étaient admises, il s'ensuivrait, pour l'Apologétique de nos jours, une nécessité inéluctable de modifier plusieurs de ses arguments et de ses méthodes.

Maintenant, ces conclusions peuvent-elles être admises sans dommage pour la foi ? Aux théologiens de nous le dire et, au cas où leur réponse serait négative, de nous apprendre comment ils estiment être en mesure de franchir autrement les obstacles qui nous embarrassent.

Digitized by Google

PREMIÈRE LETTRE

à M. le Directeur de la *Vérité Française* [1]

Paris, 8 juillet 1905.

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

On me signale un article signé *Fontaine* et paru dans la *Vérité Française* du 3 juillet, où je suis pris à partie à propos de mon récent travail intitulé: *Qu'est-ce qu'un Dogme?*

Je ne puis laisser passer sans protestation une attaque de cette sorte, dont chaque mot renferme ce que je veux bien appeler une erreur.

La philosophie dont je m'inspire n'est pas une philosophie de la volonté. Ce n'est pas davantage la philosophie de Kant. Et c'est encore moins, s'il est possible, un agnosticisme spencérien. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'avoir lu un résumé des doctrines de Kant ou de Spencer dans un manuel de baccalauréat.

Il n'est pas vrai que je nie tout, jusqu'au principe de contradiction; ni que je n'admette pas d'autre certitude que la certitude mathématique; ni que je méconnaisse

1. Insérée dans le n° du 13 juillet 1905.

Digitized by Google

l'existence de plusieurs ordres de connaissance. L'article *Qu'est-ce qu'un Dogme?* ne dit rien de tout cela; et les autres articles que j'ai publiés disent exactement le contraire.

Entre autres sottises (car il serait fastidieux de tout relever), M. Fontaine me fait dire que « la révélation est impossible ». Pour le prouver, il cite cette phrase que j'ai en effet écrite: « Dieu a parlé, dit-on. Que signifie le mot *parler* dans ce cas? A coup sûr, c'est une métaphore. » Et il arrête là sa citation. Or, la phrase qui suit immédiatement dit au sujet de la métaphore en question: « Quelle réalité cache-t-elle? Toute la difficulté est là. » Si la métaphore cache une réalité, c'est que cette réalité existe: j'affirme donc par là, non seulement la possibilité, mais le fait même de la révélation. Est-ce que M. Fontaine ne peut trouver d'arguments qu'en tronquant les textes?

Il semble que, dans l'espèce, le mot de *métaphore* le scandalise. Je voudrais alors lui poser la question suivante. Quand il dit que Dieu « parle », entend-il que Dieu a une bouche, une langue, des dents, etc.? Et s'il ajoute que Dieu a parlé par les prophètes, veut-il affirmer que les prophètes sont littéralement cette bouche, cette langue, ces dents? Vraiment je croyais admis par tout le monde que la Sainte Écriture parle de Dieu par images: c'est au petit catéchisme que je l'avais appris.

D'une façon générale, M. Fontaine m'attribue un parfait dédain pour les définitions des conciles; il me fait dire que ce sont des amas de contradictions et d'incohérences; que la question de savoir si elles sont vraies ou fausses n'a pas de sens; que saint Augustin, saint Thomas, Bossuet, saint Paul, saint Jean et Jésus même se sont amusés avec des métaphores ou des mots sans valeur. Je proteste énergiquement contre un pareil travestissement de ma pensée. Ce sont là des procédés de polémique que je préfère m'abstenir de qualifier. Ce que je juge un amas de contradictions et d'incohérences, ce sont les conceptions de certaines gens, au nombre desquels il faut bien maintenant que je range M.

Digitized by Google

Fontaine. Mais je persiste à croire que l'Église ne se confond pas avec ces certaines gens ni même avec M. Fontaine.

Je vous serais reconnaissant, Monsieur le Directeur, de faire insérer la présente lettre dans votre plus prochain numéro, à la place où a paru l'article auquel elle répond; et je vous prie d'agréer, avec mes remerciements anticipés, l'assurance de ma parfaite considération.

Édouard Le Roy.

Digitized by Google

DEUXIÈME LETTRE

à M. le Directeur de la *Vérité Française* [1]

Paris, 16 novembre 1905.

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

La polémique soulevée par mon article *Qu'est-ce qu'un Dogme?* ne semble point encore près de finir et paraît même redoubler de violence. Après m'avoir reproché d'ouvrir une telle discussion devant le public, on la fait descendre du domaine des Revues où était sa place dans celui des journaux quotidiens. A son sujet, depuis quelques mois, la *Vérité Française* ne cesse pas de me prendre à partie, en même temps que beaucoup d'autres. J'estime aujourd'hui l'heure venue pour moi de parler et vous ne trouverez pas surprenant que je fasse appel à votre loyauté pour produire mes explications là même où la campagne se poursuit avec le plus d'insistance.

Déjà, en août dernier, dans un article que vous avez reproduit, un journal catholique très connu — ce n'est ni l'*Univers* ni la *Vérité* — avait cru devoir m'attaquer

1. Insérée dans le n° du 20-21 novembre 1905.

Digitized by Google

comme ayant déchaîné sur l'Église de France un plus grave péril que la *Séparation* elle-même. Cet article me prêtait des sentiments qui ne sont pas les miens, des opinions que je réprouve tout le premier. En conséquence, j'ai aussitôt écrit une lettre de rectification pour protester de ma soumission filiale à l'autorité ecclésiastique et pour rétablir mes idées grossièrement dénaturées.

Le journal en cause, par une tactique que les honnêtes gens et les tribunaux ont compétence pour apprécier, n'a pas voulu consentir à l'insertion de ma réponse. De ce côté, l'affaire n'est peut-être pas close. Mais, en attendant la solution qu'il me conviendra de lui donner en temps opportun, je voudrais user du droit que j'ai de répondre dans la *Vérité Française*. Celle-ci, en effet, a reproduit, il y a quelques jours, certaines communications de la *Semaine religieuse de Nancy* qui me font un devoir de ne pas laisser plus longtemps durer l'équivoque.

On m'a présenté à plusieurs reprises comme attaquant la foi et la hiérarchie, voulant amoindrir le dogme et presque le faire disparaître, prenant plaisir à renverser la tradition de l'Église et les bases mêmes du Christianisme. Tout cela est faux, purement et simplement. Je ne suis à aucun degré de ceux qui veulent minimiser la foi ou rompre avec la tradition authentique.

Quant à mes rapports avec la hiérarchie, on peut être assuré qu'ils resteront toujours, quoi qu'on fasse, exactement ceux d'un catholique soumis cordialement, sans restriction ni réserve. Ma résolution de fidélité à Dieu, à Jésus-Christ, à l'Église n'est liée au sort d'aucun système, fût-ce le mien. Je crois fermement et je confesse en toute simplicité de cœur ce que croit et enseigne la Sainte Église catholique apostolique romaine, non point pour telles ou telles évidences rationnelles que j'y trouve, mais à cause de la parole de Dieu, qui ne peut ni errer ni tromper. Et ma certitude repose — inébranlable, par la grâce divine, — sur une expérience de vie plus forte que tous les discours.

Digitized by Google

Sur le fond du débat, je ne puis évidemment m'expliquer ici. Force m'est bien de renvoyer aux Revues où paraîtront mes réponses détaillées. Mais on m'a prêté tant d'erreurs et de sottises, on a si étrangement défiguré mon attitude et ma pensée, que je juge nécessaire de produire les brèves déclarations qui suivent.

J'avais rappelé quelques objections bien connues en les déclarant ruineuses pour une certaine conception théorique du dogme: on m'a fait dire qu'elles ruinaient irrémédiablement le dogme lui-même. J'avais critiqué certaines preuves et certaines méthodes apologétiques: on m'a fait dire qu'il n'y avait pas d'apologétique possible. J'avais écrit qu'il ne s'agissait en aucune manière « de modifier le contenu du dogme ni même son interprétation religieuse traditionnelle, mais seulement de déterminer la *modalité* du jugement dogmatique et la *qualification* qui lui convient »; j'avais ajouté que la réalité objective qui correspond au dogme « contient de quoi justifier comme raisonnable et salutaire la conduite que celui-ci prescrit »: on m'a fait dire que le dogme se réduisait à une simple recette sans valeur de vérité, que nous avions, par exemple, à nous comporter à l'égard de Jésus comme s'il était ressuscité sans croire qu'il le soit en effet. J'avais parlé d'une « relation nécessaire entre les dogmes et la pensée » et j'avais prévenu que le mot *pratique* ne signifiait nullement pour moi *démarche aveugle:* on m'a taxé d'*agnosticisme* (en même temps d'ailleurs que de *rationalisme*, ce qui ne s'accorde guère).

Après tant de contre-sens, et de si énormes, — et j'en passe, — qu'il me soit permis de rétablir ma véritable pensée.

Les dogmes sont pour moi des *affirmations positives*, des affirmations notifiant des *existences objectivement réelles*, des affirmations *irréformables parce que révélées et dès lors infaillibles*. Je me suis demandé seulement de quel ordre est la vérité dogmatique? quelle est la modalité des affirmations correspondantes et comment il convient de la qualifier? sous quelles espèces nous

Digitized by Google

sont notifiées par elles ces réalités existantes qui constituent leur objet? sur quoi porte au juste l'adhésion absolue qu'elles exigent? Et j'ai répondu: la vérité dogmatique, en tant que telle, est d'ordre vital, non spéculatif; les affirmations correspondantes énoncent des faits, des données, non des théories; elles nous présentent leur objet sous les espèces de l'attitude, de la conduite, de l'action requises par lui de notre part; et c'est uniquement sur le sens pragmatique et moral ainsi entendu que porte l'obligation d'adhérer par un acte de foi divine et catholique, sous la menace de censure avec la note d'hérésie.

Est-ce à dire que le dogme n'ait aucun rapport avec notre pensée, aucune valeur pour la connaissance, bref aucune existence intellectuelle? Nullement. Par cela seul qu'il pose des objets, des données, qu'il énonce des faits, le voilà qui existe au regard de l'intelligence: il lui apporte une *matière* et une *direction*. Comment serait-il sans valeur pour la connaissance, alors que c'est d'un être raisonnable qu'il règle l'attitude et l'action? Le moral ne serait-il affaire que de sentiment ou de geste sans nul rapport à la pensée? De fait, nous savons bien: 1° qu'on peut parler des dogmes et s'entendre quand on en parle; 2° que les dogmes peuvent être pris pour point de départ et matière de tout un corps de théories. Pour pratique et morale qu'elle soit, leur signification n'en est pas moins une véritable *signification*. Mais il importe de noter deux choses: 1° les dogmes pris *en tant que tels* appartiennent à l'ordre de la connaissance pratique, de la connaissance de fait détachée de toute théorie explicative, de cette connaissance qui se borne à désigner les objets par les réactions vitales qu'ils provoquent en nous: comme les termes employés dans les définitions dogmatiques ne sont pas eux-mêmes dogmatiquement définis, c'est toujours au sens courant, usuel, commun, qu'il faut les entendre, non en un sens proprement philosophique; 2° les spéculations théologiques sont parfaitement légitimes et valables (et même nécessaires pour qui veut être un chrétien philo-

Digitized by Google

sophe), mais elles restent affaire de discussion libre, sauf les cas où le dogme — jouant son rôle négatif — intervient en sa qualité de fait, de donnée, comme critère des théories : il serait inadmissible que l'adhésion de foi proprement dite, avec son caractère absolu et irréformable, aille à des élaborations qui demeurent soumises à tous les changements et à toutes les faiblesses de l'esprit humain.

En terminant, permettez-moi, Monsieur le Directeur, de poser une simple question. Oui ou non, les laïcs ont-ils le droit et même le devoir de réfléchir leur foi, de travailler sous la surveillance paternelle de l'autorité compétente à la penser de leur mieux, d'essayer de la traduire dans un langage compris des adversaires parmi lesquels ils vivent et qu'ils s'efforcent de conquérir au Christ et à l'Église ? Ont-ils le droit d'exposer aux théologiens — que la force des choses condamne peut-être un peu à rester à l'écart, loin des âmes incroyantes — quelles difficultés rencontre l'œuvre d'apostolat dont eux, les laïcs, supportent les premiers le poids et l'effort ? Et quand ils ont ainsi demandé respectueusement aide et assistance, après avoir produit leur témoignage en toute sincérité de cœur, n'ont-ils pas le droit de se plaindre qu'on leur réponde par des attaques et non par des explications, qu'on déconsidère leur foi devant les incrédules qu'ils sont seuls à pouvoir atteindre directement, et qu'on donne en apparence des armes à ceux de leurs ennemis qui comparent la doctrine catholique à une poudrière où l'introduction de la moindre lumière est interdite parce qu'elle risque de faire tout sauter ?

J'avais entendu répéter à l'envi : « Nous ne demandons que la discussion, nous ne désirons que l'examen des esprits sincères ». J'avais pris, je prends encore ces déclarations au sérieux, me refusant à n'y voir que de simples formules. En conséquence j'avais cru, je crois encore pouvoir interroger, poser des questions, solliciter des éclaircissements. Un fidèle aurait-il moins de droits au respect qu'un incrédule ? Or, je le demande aux hommes de bonne foi, à ceux qui ne pensent pas

Digitized by Google

que prêter aux gens des intentions occultes soit un procédé avouable en critique, je le demande à tous ceux qui savent lire: ai-je fait autre chose qu'énoncer un problème, ouvrir une discussion, proposer une matière à la réflexion des théologiens, sans prétention aucune à clore moi-même un débat dont je n'ai voulu au contraire que provoquer le commencement? J'ai le regret de constater qu'on m'a répondu surtout par des attaques, et par des attaques parfois calomnieuses. On a semblé prendre à tâche de faire croire qu'il suffisait de trente pages signées par un croyant quelconque pour bouleverser toute l'Église et que le christianisme était en péril parce qu'un inconnu avait posé une question. Ce n'est pas d'un très bon exemple et c'est en outre un peu ridicule. Je persiste à penser que quelques réponses précises et calmes eussent mieux fait l'affaire et qu'un peu d'esprit chrétien n'eût pas été déplacé dans une discussion sur le christianisme.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'expression de mes sentiments les plus distingués.

Édouard LE ROY.

Digitized by Google

Digitized by Google

SUR LA NOTION DE DOGME [1]

RÉPONSE A M. L'ABBÉ WEHRLÉ

L'avant-dernier fascicule de la *Revue biblique* (nº 3, juillet 1905) contient un article intitulé « *De la nature du dogme* » où M. l'abbé Wehrlé formule une opposition très nette à certaines idées émises par moi sous le titre « *Qu'est-ce qu'un dogme?* » dans la *Quinzaine* du 16 avril 1905. Je voudrais ici répondre à mon tour le plus brièvement possible à M. Wehrlé.

Mon article de la *Quinzaine* posait avant tout une *question* et voulait avant tout provoquer l'ouverture d'une *enquête*. Si, le premier, j'esquissais en même temps une solution du problème, c'était en la donnant pour un projet révisable, avec l'espérance explicitement déclarée que je ne resterais pas seul à témoigner dans le débat. Non seulement donc j'accepte, mais je désire et j'appelle des réponses, des objections, des critiques. Je m'estimerais heureux que mon travail suscitât beaucoup d'autres travaux qui le réforment ou le complètent. C'est ainsi toujours que, par un effort collectif de pensées d'abord contraires, grâce à une lutte d'idées où les adversaires communient au plus profond de leurs âmes dans les

1. Article publié dans la *Revue biblique*, janvier 1906. — Voir Note I, à la fin du volume, un bref récit des incidents qui ont marqué cette publication.

Digitized by Google

mêmes sentiments et les mêmes intentions, la vérité s'élabore et peu à peu se dégage. A cette grande œuvre les contradictions servent efficacement, dès lors qu'elles sont réfléchies, bienveillantes et pacifiques, désireuses de vérité plus que de victoire; et chacun de nous doit les accueillir avec sympathie et gratitude.

C'est dans cet esprit que j'ai lu l'article de M. Wehrlé. C'est dans cet esprit encore que je vais lui répondre. A son tour, il ne peut pas trouver mauvais que je défende mes idées, que j'en développe certains côtés jusqu'à présent restés dans l'ombre, que je les explique et les précise à la lumière même des considérations qu'il leur oppose. Il n'y a point là de ma part entêtement ni abus du sens propre, mais conviction et sincérité. Et cela n'exclut nullement que j'envisage la possibilité d'en venir à changer d'opinion si à la fin du débat tel m'apparaît le devoir par rapport à la foi ou par rapport à la raison.

En attendant, je m'efforcerai de répondre à M. Wehrlé avec la même franchise, la même netteté, la même vigueur, la même absence de précautions oratoires et de réserves diplomatiques, dont il a donné l'excellent modèle. Aucune autre attitude n'est possible en effet pour ceux qui n'ont au cœur que le souci de chercher chrétiennement la vérité.

Mon plan sera d'ailleurs le plan même de M. Wehrlé, que je suivrai pas à pas dans toute cette discussion.

I

M. Wehrlé conteste mon point de départ, l'attitude que j'adopte dès l'origine et les faits initiaux sur lesquels je m'appuie. A l'en croire, la manière dont le problème est énoncé par moi contiendrait implicitement déjà et subrepticement imposerait la solution que j'en donne. Tout le mal viendrait ainsi des prémisses, des considérants qui introduisent la thèse. A la base de mon travail, il y aurait quelque chose comme une pétition de

Digitized by Google

principe; et la cause essentielle de mon erreur se trouverait dans les données que j'accepte.

Voilà ce que M. Wehrlé juge surtout périlleux. Pour discuter avec lui, c'est donc l'examen des quatre « objections modernes » qu'il importe premièrement de reprendre; et ainsi ferai-je. Mais auparavant une remarque préliminaire est indispensable.

En effet M. Wehrlé lui-même me prend d'abord à partie à propos d'une courte note, où, dans le dessein de préciser mon but et mon point de vue, « j'avertis une fois pour toutes que par *dogme* j'entends surtout la *proposition dogmatique*, la *formule dogmatique*, non point la réalité sous-jacente ». Est-il vrai que par cette phrase j'opère une dichotomie illégitime en droit, à laquelle d'autre part je ne resterais pas fidèle en fait?

Il ne me semble pas que, sur ce point, M. Wehrlé ait bien vu ce que je voulais dire, ni qu'il ait exactement saisi la nature de ma réserve et le biais de mon attitude. Comme je ne me suis expliqué là-dessus que très brièvement, et par suite non sans une certaine obscurité peut-être, je demande la permission d'insister un peu plus aujourd'hui.

Il y a des réalités surnaturelles avec lesquelles nous entrons en rapport par la foi après que révélation nous en a été faite. Ai-je besoin de dire que, me déclarant catholique, je n'ai jamais rien entendu contester de cela? Mais, sans qu'il soit question de rien contester, on ne peut méconnaître que de nombreux et difficiles problèmes se trouvent soulevés par la petite phrase précédente. Les mots *Réalité*, *Surnaturel*, *Foi*, *Révélation*, ne s'entendent pas d'eux-mêmes et la liaison établie entre eux ne va point non plus toute seule. Que de recherches, longues, ardues, compliquées, trouvent ici leur matière! En quoi consiste l'existence transcendante des objets mystérieux qui nous sont proposés? Comment l'affirmation de leur réalité en soi s'accorde-t-elle avec le principe idéaliste [1] qui est l'âme de toute

1. Voir *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 25 février 1904.

Digitized by Google

la philosophie moderne et le résultat le plus certain auquel jusqu'à présent elle soit parvenue? Sous quelle forme et par quels moyens convient-il de résoudre pour le cas actuel ce problème de l'objectivité absolue, qui déjà dans les autres domaines de la connaissance apparaît à tous aujourd'hui comme un problème capital dont on ne peut guère qu'entrevoir une solution lointaine à travers l'ombre d'innombrables intermédiaires? Par quel détour la notion même de surnaturel arrivera-t-elle à cadrer avec les lois d'immanence et d'autonomie qu'une analyse chaque jour plus lumineuse et plus convaincante nous montre constitutives et rectrices de la pensée humaine? Qu'est-ce que la révélation? et comment en constater le fait, en recevoir les enseignements, nous en approprier le contenu? Enfin qu'est-ce que l'acte de foi? quelle est sa nature, son motif, sa justification, son effet? et quelle sorte de rapport établit-il entre nous et les réalités ineffables qui constituent son objet? Voilà, au courant de la plume, *quelques-unes* des questions fondamentales qui se présentent. Je suis très loin de les juger secondaires, très loin aussi de les croire aisées à résoudre. *Mais je n'ai pas eu l'intention de les traiter pour le moment; et c'est là ce que signifiaient les mots « non point la réalité sous-jacente » dans la note que M. Wehrlé incrimine.* Sans doute, vu la connexité des choses, il est inévitable que j'y aie tout de même incidemment touché [1]. Du moins n'est-ce pas sur elles que j'ai mis au point. Un seul article ne peut pas tout dire, et on ne saurait exiger de moi que je résolve tout le problème apologétique en trente pages.

Quel est donc le point précis que j'ai visé? Peu de mots suffiront à l'indiquer ici. La foi ne reste pas en nous à l'état inexprimé et simplement vécu: elle se discursifie, se formule, se traduit en propositions explicites; et, parmi ces propositions, il en est que l'autorité compétente sanctionne et impose, qu'elle adopte comme expressions officielles de sa doctrine, comme règle de

1. De là le mot « surtout » dans la note en cause.

Digitized by Google

ses actes et de son enseignement, bien que de son propre aveu la réalité de l'objet les déborde toujours infiniment. En d'autres termes, il y a des propositions — dites *propositions dogmatiques* — auxquelles un catholique est tenu de souscrire sous peine d'être censuré avec la note d'hérésie. Eh bien, en quoi consiste au juste une proposition de cette sorte? Quelle est sa nature, sa modalité, sa signification? Sous quelles espèces et dans quelle mesure traduit-elle à notre esprit la réalité sous-jacente? Sur quoi porte l'obligation d'adhérer qui l'accompagne? Et quel genre de donnée nous fait-elle injonction de recevoir? Telle est la question précise que j'ai voulu poser et à laquelle, pour ma part, j'ai tenté de répondre. C'est en somme une question de *théologie* plutôt que d'*apologétique.*

Cette question a pourtant un intérêt apologétique. L'obligation de souscrire et d'adhérer aux propositions dogmatiques est en effet l'un des principaux « motifs de répulsion » que mettent en avant les adversaires modernes de la foi: non pas le seul sans doute, mais à coup sûr l'un des premiers et des plus vivement sentis. Or il m'a semblé que la plupart de ces adversaires (imités d'ailleurs en cela par beaucoup de catholiques) voient avant tout dans l'adhésion requise une adhésion intellectuelle à des énoncés d'ordre théorique, d'ordre spéculatif. Et, si je ne me trompe, c'est justement cette conception, c'est justement cette attitude qui donnent une force irréfutable aux « quatre objections » que j'ai rappelées. En sorte que ces quatre objections peuvent servir à mettre en évidence la nécessité de se faire une autre idée du dogme et qu'elles constituent ainsi une manière de démonstration par l'absurde valable pour ceux qui croient. Voilà le but que j'ai poursuivi. Voilà le point sur lequel j'ai dirigé mes efforts. Mon travail s'adresse donc aux croyants, en vue de préparer les voies à une apologétique future.

On aperçoit peut-être maintenant en lumière assez vive l'erreur d'interprétation commise par M. Wehrlé dans sa critique de l'attitude adoptée par moi. Il fait,

Digitized by Google

en deux pages de début [1], la « psychologie » de mon article, et je dois dire que je ne me reconnais pas du tout dans cette psychologie.

M. Wehrlé se méprend d'abord tout à fait sur mes intentions lorsqu'il m'attribue de ne pas vouloir excéder les limites d'une contestation verbale, lorsqu'il raisonne comme si mon seul but conscient était de critiquer tel ou tel type de formulaire théologique. Partant de là, il n'a pas de peine à montrer que certaines des objections que je résume vont beaucoup plus loin. Elles vont plus loin en effet. Mais en cela je ne deviens nullement infidèle à mon projet primitif et je ne dépasse nullement les bornes que je m'étais fixées. Car je ne me suis pas proposé seulement de remplacer par un autre un certain système de définitions estimées caduques; je ne m'attaque pas seulement à telles ou telles formes de conception et de discours auxquelles j'en préférerais d'autres; je ne cherche pas seulement à substituer une scolastique à une autre, un langage théologique à un autre [2]. De propos délibéré, de résolution expresse, j'ai voulu bien plus que cela, ou plutôt autre chose. Ce que je viens de dire sur le sens dans lequel je prends les mots *proposition dogmatique* peut suffire à le faire apercevoir. Le beau résultat que serait un simple changement de couleur dans le vêtement! Et comme on aurait ainsi avancé la solution du problème! Il ne faut pas que des circonstances historiques accidentelles fassent illusion. On mettrait à la place du formulaire scolastique un autre formulaire inspiré d'une philosophie différente que ma question se poserait encore et dans les mêmes termes, si cette philosophie était toujours intellectualiste ou du moins maniée à la façon intellectualiste (car, par un abus dont peut-être M. Wehrlé donne l'exemple, la philosophie même de l'action peut être maniée ainsi). La question que je pose concerne tout formulaire, quel

1. Les pages 325 et 326.
2. A certains égards je ne demande rien de tout cela. Il faut garder le formulaire tel qu'il est. Mais comment doit-on le lire? dans quel *ton*, si vous voulez? Voilà ce que j'examine.

Digitized by Google

qu'il soit, dès lors qu'on le tient pour un formulaire théorique décrétant une adhésion à des idées pures. Il s'agit de savoir si, oui ou non, les propositions qui composent le formulaire auquel est due l'adhésion de foi doivent être regardées comme des énoncés de théorèmes, comme des notifications de vérités d'abord purement spéculatives et théoriques. Ce qui nous est imposé sous les espèces d'un dogme appartient-il principalement à l'ordre de la représentation ou à l'ordre de l'action? Voilà le problème. Les uns disent: « Ce qu'un dogme nous impose, c'est d'abord une représentation pure; de cette représentation découlent ensuite, il est vrai, des conséquences pratiques et morales qui par contre-coup deviennent à leur tour obligatoires, d'une obligation dérivée; mais le premier devoir reste celui d'adhérer intellectuellement à une certaine thèse théorique et spéculative. » Contre ceux-là, d'autres — parmi lesquels je me range — proclament ceci: « Ce qu'un dogme nous impose, c'est essentiellement et d'abord une attitude et une conduite; la réalité sous-jacente est manifestée par lui sous les espèces de l'action qu'elle commande en nous; le langage qu'il parle est un langage de connaissance pratique traduisant la vérité par la réaction vitale qu'elle provoque dans l'âme humaine. Certes, une fois que le *fait* a été ainsi notifié, il peut et doit devenir matière de représentations abstraites et de théories spéculatives. L'intelligence de l'homme s'en empare et travaille sur lui. Mais les résultats qu'elle atteint ne sont pas en eux-mêmes dogmatiques et ce n'est pas sur eux que porte jamais l'obligation d'adhérer par un acte de foi. L'élaboration philosophique du dogme reste libre, sous la seule réserve de ne pas altérer sa signification pragmatique et morale, sa valeur vitale et salutaire. Si donc il y a une obligation intellectuelle dérivée de l'obligation dogmatique, c'est une obligation de caractère négatif, celle de rejeter certaines représentations et certaines théories incompatibles avec la règle pratique édictée par le dogme. » — Telles sont les deux thèses en présence. Finalement: le dogme s'adresse-t-il

Digitized by Google

d'abord à notre intelligence théorique ou d'abord à notre action? est-il d'abord l'énoncé d'une thèse ou d'abord un commandement relatif au salut? Voilà le problème que j'envisage. L'alternative étant ainsi formulée, il ne peut échapper à personne, ce me semble, que je ne suis nulle part sorti de ses limites et que les deux premières « objections » rappelées par moi se rapportent directement aussi bien que les deux autres à la question posée.

Comment M. Wehrlé a-t-il pu dire que, si les arguments invoqués par moi d'accord avec la pensée incroyante moderne sont reconnus valables, c'est la substance même de tout le dogme chrétien qui se trouve compromise et finalement déclarée inacceptable, que c'est l'objet même de la révélation qui est écarté et condamné, que c'est la faillite de la foi « en tant qu'elle prétendrait atteindre distinctement des réalités surnaturelles », qui est prononcée en fin de compte? Tout cela serait vrai si la seule interprétation possible du dogme était l'interprétation intellectualiste. Mais justement il y en a une autre. Je crois qu'en effet les quatre « objections modernes » ruineraient l'édifice de la religion, si cet édifice devait être premièrement intellectuel et théorique. C'est pour cela précisément que l'examen de ces objections est capable de montrer aux catholiques l'erreur désastreuse qu'ils commettraient en accordant à nos adversaires leur notion du dogme. Car cette notion est grosse du rationalisme. En écrivant les phrases que je viens de rappeler tout à l'heure, M. Wehrlé admet par prétérition que la Révélation sera intellectuelle, théorique, ou ne sera pas: c'est trancher par postulat la question même qui fait l'objet de mon article. Si l'on concède qu'à tout le moins la question existe, — et les discussions qu'elle a soulevées ne permettent guère d'en douter, — on n'a plus le droit de procéder ainsi ni de contester mon point de départ au nom de la foi qui nous est commune.

Pour finir, je ne crois nullement avoir opéré cette dichotomie contre laquelle M. Wehrlé part en guerre

Digitized by Google

avec tant de force et de raison, qui consisterait à prétendre considérer la lettre d'une formule en faisant abstraction de la réalité qu'elle signifie. Procéder ainsi, je l'accorde, serait « ériger l'expression intellectuelle en une entité distincte de la chose exprimée, séparable et séparée de sa raison d'être ontologique, discutable et discutée en elle-même comme ayant une consistance propre et une existence absolue ». Et je dis encore avec M. Wehrlé : « Qui ne voit que, sous couleur de réaction contre l'intellectualisme, une telle dialectique renouvelle et consacre tous les abus de l'intellectualisme dont le vice radical est d'attribuer aux définitions verbales une sorte de valeur réelle intrinsèque ? » Je suis donc ici entièrement d'accord avec mon contradicteur pour condamner ce qu'il condamne, proscrire ce qu'il proscrit. Mais ce qu'il condamne et proscrit n'est pas du tout ce que je fais. Encore une fois, je ne mets pas d'un côté une réalité connaissable et d'un autre côté la proposition qui la porte à notre connaissance. Mais je cherche à déterminer sous quelles espèces la proposition porte la réalité à notre connaissance et quel genre de rapport il y a entre l'une et l'autre. Si mon but avait été celui que pense M. Wehrlé, c'est alors que j'aurais mérité ses reproches. Mais je me suis expliqué plus haut là-dessus. M. Wehrlé dénonce ma démarche initiale « comme viciant l'enquête dans son principe et comme opérant un renversement de l'ordre véritable par la prépondérance qu'elle donne au signe sur la chose signifiée ». Et il ajoute : « On débute ainsi en obéissant à une impulsion intellectualiste irréfléchie et on emploie tout d'abord, dans la position même du problème, le procédé essentiel de cet intellectualisme que l'on prétend combattre. En un mot, on nous place en présence d'un objet purement idéologique, presque exclusivement verbal, et c'est cette construction artificielle qu'on expose à nos regards comme le succédané du dogme. » S'il y a quelque part intellectualisme originel, c'est dans la manière dont M. Wehrlé interprète le problème que je pose. C'est lui-même qui érige

Digitized by Google

« l'idole ridicule et détestable » à laquelle il m'accuse de sacrifier inconsciemment. Je ne donne pas la prépondérance au signe sur la chose signifiée; mais je cherche à quelle langue appartient le signe, quelle sorte de rapport il y a entre lui et la chose signifiée. Je ne présente pas une construction idéologique et presque uniquement verbale comme le succédané du dogme: je fais juste l'inverse, en soutenant que le dogme comme tel n'appartient pas à l'ordre idéologique, encore moins à l'ordre des formules verbales. Dans tout cela, les critiques de M. Wehrlé se retournent contre lui, car c'est lui seul qui leur donne occasion de se produire, par sa façon erronée de comprendre le problème en cause.

Et maintenant plus n'est besoin sans doute de discuter les pages où M. Wehrlé développe les conséquences désastreuses de la prétendue dichotomie. Ces conséquences disparaissent avec le principe d'où on les a déduites. Ce sont là de ces objections « qui, en ôtant le tronc, s'emportent comme des branches », dirait Pascal. D'ailleurs il n'est pas exact que je veuille renverser radicalement les formules, en faire les poupées d'un jeu de massacre. Est-ce que la formule succombe parce qu'on la transpose? Est-ce la détacher de ses origines vivantes que de soutenir qu'avant tout elle les exprime par leur sens vital? Je veux bien que la réalité sous-jacente, en tant que connaissable et que connue, soit liée indissolublement à la formule qui la notifie: mais l'est-elle de même à telle façon particulière d'entendre cette formule? Sans doute, dans l'ordre de la connaissance, le signe demeure inséparable de l'objet: mais la correspondance n'est pas univoque, et il s'agit de savoir quel est parmi ses multiples sens le sens proprement dogmatique. Dire que le discrédit jeté sur la formule entraîne la perte du dogme, c'est encore une fois — si l'on ne distingue pas entre discrédit et discrédit — admettre indûment que la formule ne peut être expressive du dogme que d'une seule manière, c'est-à-dire supposer gratuitement cela même qui est en question. De nouveau, le préjugé intellectualiste reparaît. On raisonne

Digitized by Google

comme si la réalité dogmatique et la forme intellectuelle abstraite étaient unies et soudées sans retour, comme si l'une ne pouvait être manifestée que par l'autre. Or, prétendre ainsi la réalité solidaire de la formule, au point qu'on puisse écrire : « La destinée de l'une suivra la destinée de l'autre comme le sort de notre pensée suit le sort du verbe qui l'exprime », il me semble que c'est l'intellectualisme même. Je renvoie donc une dernière fois à M. Wehrlé le reproche qu'il m'adresse et je déclare finalement que lui seul met dans ma théorie l'erreur dont il triomphe ensuite sans nulle peine et le vice radical dont il profite pour la détruire.

II

Passons maintenant, sous le bénéfice des remarques précédentes, à l'examen particulier des quatre objections que la pensée moderne met en avant contre l'idée même de dogme. Je vais avec M. Wehrlé reprendre ces objections une à une.

PREMIÈRE OBJECTION. — Je dois avouer que je n'ai pas réussi à voir, même en gros, le bien-fondé des reproches qui me sont adressés ici.

Ai-je réclamé des preuves appartenant à un ordre sans rapport avec la nature des vérités en jeu ? Je pense avoir fait explicitement l'inverse. Certes j'admets d'autres types de sciences que le type mathématique et d'autres démonstrations valables que celles des géomètres. La certitude n'est pas une entité uniforme et sans nuances. En vérité, sur ce point, je souscris pleinement aux thèses de M. Wehrlé : mes travaux antérieurs le disaient avec insistance. Où donc M. Wehrlé a-t-il pris tout ce qu'il m'accuse de soutenir, au moins d'admettre implicitement ? J'ai parlé de preuves *directes* et *spécifiques*. Est-ce que la mathématique est seule à requérir de telles preuves ? Il me semble que le physicien repousse les preuves de témoignage ; le biologiste, les

Digitized by Google

preuves de raisonnement pur; l'exégète ou l'historien, les preuves d'ordre philosophique. Le physicien veut des preuves physiques; le biologiste, des preuves biologiques; l'historien, des preuves historiques. Or ce que j'ai affirmé et ce que je répète, c'est que, si l'on tient les dogmes pour des propositions théoriques et spéculatives, il est impossible d'en donner équivalemment des preuves intrinsèques, homogènes, directes et spécifiques. Soutiendra-t-on le contraire?

D'après M. Wehrlé, l'objection « implique en second lieu que c'est aux énoncés des sciences abstraites qu'il convient d'assimiler les affirmations doctrinales de l'Église ». Je ne puis lui accorder que l'objection implique cela; mais combien je m'unis à lui pour protester contre une assimilation si fausse! Je prétends même que les vérités religieuses ne sont pas du tout en elles-mêmes (et pour autant qu'elles exigent une adhésion de foi) des énoncés théoriques, de quelque genre que ce soit. Oui, ces vérités affectent un caractère propre et réclament une justification *sui generis*. Elles constituent un ordre à part, spécifiquement distinct. Quelques-uns se comportent à leur endroit comme si elles relevaient uniquement de l'histoire; d'autres, comme si elles relevaient uniquement de la philosophie. Je me sépare également de ceux-ci et de ceux-là. Les vérités en cause ne sont à mes yeux ni proprement historiques ni proprement philosophiques: quand ce ne serait [1] que parce qu'elles réalisent une synthèse originale de la vérité historique et de la vérité philosophique, les faits qui les soutiennent recevant d'elles un sens métaphysique, la métaphysique qu'elles enveloppent prenant corps par elles dans l'histoire [2]. Mais qu'on y réfléchisse un instant: quels sont ceux qui peuvent être suspectés à juste titre de soumettre les affirmations dogmatiques « au droit commun des vérités scientifiques naturelles »

1. Il y a en réalité bien plus que cela.
2. La vérité religieuse est *transhistorique:* elle suppose le passage d'une signification métaphysique et morale à travers les faits de l'histoire.

Digitized by Google

et d'outrer ainsi le crédit dû à la science? Ne sont-ce pas justement ceux qui tiennent avant tout ces affirmations pour des énoncés de thèses théoriques? Assurément ce sont ceux-là qui créent la force de l'objection. Pour avoir voulu que l'essence des vérités dogmatiques fût intellectuelle et spéculative comme l'essence des vérités toujours mobiles que l'histoire ou la philosophie élaborent, ils se sont astreints gratuitement à l'empire de conditions impossibles à satisfaire, ils ont fabriqué de leurs propres mains l'antinomie qui les fait périr et ainsi en fin de compte ils se sont engagés eux-mêmes de gaieté de cœur dans une situation sans issue. Il faut toujours que les preuves soient homogènes aux conclusions: sachons donc reconnaître que les propositions dogmatiques appartiennent au même ordre que les arguments apologétiques qui les introduisent.

Est-ce à dire que le surnaturel ne puisse pas devenir objet de science à un titre spécial? Certes non; car « il est impossible qu'on ne pense pas ce que l'on croit, qu'on ne travaille pas sur cette pensée et qu'on ne produise la théologie de sa foi » (1). Mais cette science apparaît comme telle semblable aux autres sciences (sauf son incapacité d'établir par ses propres forces qu'elle a un objet légitime); elle s'appuie à sa manière sur des preuves directes et spécifiques, homogènes aux conclusions correspondantes, intrinsèques par rapport au système des principes générateurs; ses théories restent toujours affaires de spéculation libre, sans aucun droit de prétendre à un caractère immuable et absolu; et, sauf les réserves indiquées plus haut, ce n'est jamais sur ses résultats que porte l'obligation dogmatique.

DEUXIÈME OBJECTION. — Les explications que je dois à M. Wehrlé pourraient être ici plus brèves encore. Car, en définitive, nous sommes d'accord sur le fond des choses. Je ne vois guère que quelques menues erreurs d'interprétation à rectifier.

1. A. LOISY, *l'Evangile et l'Eglise*, page 171, 1e édition.

Digitized by Google

Je sais très bien que je ne suis pas le premier ni le seul à reconnaître nécessaire un renouvellement de l'apologétique. Ce que M. Wehrlé dit là-dessus est parfaitement juste; et notamment je m'associe de tout cœur à l'éloge si mérité qu'il fait de M. Blondel. Si je n'ai pas cité l'auteur de *L'Action* et de la célèbre *Lettre*, si je n'ai cité personne, c'est que mon but n'était pas de critiquer l'apologétique extrinséciste, ni de défendre l'apologétique d'immanence. J'ai rappelé sommairement, dans la mesure où cela m'était utile, un fait de notoriété publique; et voilà tout.

Maintenant, si M. Wehrlé attend de moi une déclaration d'attitude, je puis le satisfaire en quelques mots. Je crois qu'objectivement le catholicisme possède et peut produire des titres qui sont en soi valables. Je crois possible une apologétique probante, une apologétique ayant la vertu de manifester sous forme raisonnable à l'esprit humain l'obligation qui s'impose à lui d'adhérer à l'Église. Je crois enfin que la méthode d'immanence, telle que M. Blondel et M. Laberthonnière l'exposent, telle que M. Wehrlé lui-même la résume, est le vrai point de départ de la recherche. Mais je ne crois pas avoir rien écrit qui puisse légitimement donner prise aux critiques de M. Wehrlé.

Ainsi, quand j'ai invoqué la « vie de l'esprit », je n'ai nullement voulu signifier par là qu'il suffisait de s'enfermer dans la sphère de l'intelligence pure, de s'en tenir au dynamisme de la pensée spéculative. Comment a-t-on pu commettre un pareil contre-sens? Moi aussi, j'affirme qu'il faut au contraire « embrasser dans une analyse inexorable le développement total de notre activité multiforme [1] ». Moi aussi, j'emploie le terme d'*Action* dans le sens riche et plein qui est celui de M. Blondel; et vraiment il me semble avoir répété cela avec assez d'insistance. Mais la « vie de l'esprit » est-elle autre chose que cette « action » même? Qui ne sait

1. Aussi bien le principe d'immanence affirme-t-il, comme je le disais, que « chacun de nos états et de nos actes enveloppe notre âme entière et la totalité de ses puissances ».

Digitized by Google

que, dans le langage de la philosophie moderne, le mot *Esprit* a un sens beaucoup plus large que ce sens intellectuel auquel M. Wehrlé semble croire que je me borne ?

Autre chose. Je souscris sans réserve à ce passage de M. Wehrlé : « Si l'on veut bien y prendre garde, on reconnaîtra que la méthode d'immanence est exclusive d'une doctrine de même nature et aboutit à une inévitable requête de transcendance. Ce qu'on déclare immanent au sujet, c'est le postulat de cette transcendance à la fois obligatoire pour lui et impossible par lui. La question n'a été portée en lui que pour le forcer plus sûrement à sortir de lui. Il n'y devra rentrer qu'après avoir trouvé le divin surajouté qu'il cherchait. Cette mystérieuse réalité ne peut combler son attente que si elle le dépasse prodigieusement. Elle ne peut donc pas ne pas être une importation proprement dite en nous de quelque chose d'infiniment original et de souverainement enrichissant. » Mais où M. Wehrlé a-t-il pu me voir « donner à entendre que cette nouveauté ne nous apporte rien de nouveau, qu'elle ne livre rien d'inédit à notre pensée, qu'elle ne met rien de surhumain dans notre action, ou que, n'étant pas de nous, elle ne peut être pour nous et réclamer droit de cité chez nous » ? Vraiment je n'ai jamais rien dit ni pensé de cela. J'ai écrit la phrase que voici : « Aucune vérité n'entre en nous que postulée par ce qui la précède à titre de complément plus ou moins nécessaire, comme un aliment qui, pour devenir nourriture effective, suppose chez celui qui le reçoit des dispositions et préparations préalables, à savoir l'appel de la faim et l'aptitude à digérer ». Cette image était peut-être assez significative. Car enfin, quelles que puissent être les dispositions et préparations préalables et si nécessaires qu'elles soient, recevoir un aliment est toujours, il me semble, accepter une importation qui nous enrichit.

Mais, puisque nous en sommes à cette question des rapports entre immanence et transcendance, qu'il me soit permis de présenter brièvement les remarques sui-

Digitized by Google

vantes, bien qu'elles ne s'adressent pas spécialement à M. Wehrlé : il faut saisir toutes les occasions de dissiper les malentendus.

Ceux qui ont forgé le nom barbare d'*Immanentisme* et qui commettent perpétuellement la grossière méprise de transformer ainsi une *méthode* en *doctrine*, ceux-là créent eux-mêmes l'ennemi qu'ils combattent et fabriquent eux-mêmes l'absurdité dont ensuite ils triomphent sans peine. Voulant parler d'un principe qui appartient essentiellement à l'ordre spirituel, donc à l'ordre dynamique, ils emploient — par un abus dont, hélas ! l'exemple n'est pas rare — le langage statique de la matière, un langage d'espace et d'immobilité qui ne saurait être ici que traître et déformateur. D'où une contradiction initiale, qu'ils ne peuvent manquer de voir reparaître toujours, mais dont ils sont seuls responsables et par laquelle ils se sont engagés eux-mêmes gratuitement dans une antinomie sans issue. Comment réussirait-on à comprendre ce qu'on a commencé par lire de travers ?

L'erreur est de croire qu'en énonçant le principe d'immanence on puisse conserver la notion scolastique de « nature ». Cette notion exclut *a priori* ce principe. En quoi consiste-t-elle, en effet ? Ce ne sera pas la méconnaître que de ne lui trouver comme objet qu'une fiction abstraite (1). Nous sommes bien là en présence d'une de ces entités logiques, d'un de ces symboles conceptuels, dont sans doute le discours a besoin dans une certaine mesure pour ses analyses, mais qui enveloppent toujours un vice plus ou moins caché, celui de ne traduire le réel qu'en le trahissant, par l'attribution d'une fixité factice à ce qui est au fond mouvement et devenir (2). Car, dans l'espèce et au point de vue qui nous occupe en ce moment, avec le système d'interprétation que je vise,

1. Dont je ne veux pas contester d'ailleurs qu'elle ait parfois sa raison d'être.

2. Cf. l'admirable *Introduction à la Métaphysique* publiée par M. BERGSON dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° de janvier 1903.

Digitized by Google

que représente le mot « nature »? *Quidquid rei definitione continetur*, dit Hurter (1). Ce qui implique qu'il s'agit d'une *chose*, dont le contenu essentiel est déterminable une fois pour toutes, dont les facteurs constituants, dont la puissance de développement et la capacité d'action peuvent être assignées d'avance *abstraitement* et *intrinsèquement*, c'est-à-dire sous forme intemporelle et à l'état radicalement distinct et séparé, dont par suite est possible (au moins en soi, *quoad se* sinon *quoad nos*) une définition statique formulée *ne varietur*. Chose curieuse! Cette conception médiévale et scolastique de « nature », appliquée à l'esprit humain, est toute proche, à certains égards, de la conception kantienne. Celle-ci enveloppe le même abus des métaphores spatiales, des divisions et coupures numériques et géométriques, la même attitude de logicien confiné dans le monde intemporel et immobile des abstractions. Le criticisme, en effet, ne caractérise-t-il pas l'esprit par un ensemble de lois et formes *a priori* données elles-mêmes une fois pour toutes en dehors de toute durée (2)?

Dans ces conditions, il est clair qu'il y a incompatibilité irréductible et absolue entre le principe d'immanence et l'affirmation du surnaturel. Dès lors, avec une telle notion de nature close et séparée, l'alternative est fatale. Ou bien on pose le principe d'immanence; et alors on ne peut que nier radicalement le surnaturel: c'est ce que font les kantiens. Ou bien on admet le surnaturel; et alors on ne peut que rejeter totalement le principe d'immanence: c'est ce que font les scolastiques (3). Les uns et les autres raisonnent également juste, mais à partir de postulats opposés; et sur ces postulats eux-mêmes ils ne divergent en somme que parce qu'au fond ils s'entendent pour admettre une même conception initiale sous-jacente. Tout cela est si

1. HURTER, *Theol. dogm.*, tract. VI, tomus II, 11e ed., p. 266.

2. Cf. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 25 février 1904, pages 159 et 160.

3. J'entends parler surtout des scolastiques modernes.

Digitized by Google

clair, si simple, si obvie, qu'on devrait bien nous faire l'honneur de supposer que nous avons su le voir, que notre théorie est donc un peu plus subtile qu'on ne la fait quand on la réfute avec tant d'aisance. En réalité, nous ne conservons pas telle quelle, dans l'espèce, cette notion de « nature » qui est la cause vraie de tout le mal, qui rend le conflit radicalement insoluble; et c'est pourquoi nous parvenons à concilier le principe d'immanence et l'affirmation du surnaturel.

La nature humaine est plus un *progrès*, un *devenir*, qu'une *chose*. Elle n'est pas exprimable par un concept constitué une fois pour toutes. Elle n'est pas définissable dans l'intemporel ni dans l'abstrait. Expérience et développement en font partie intégrante. Elle est ouverte et dynamique. Elle est par essence vie, durée, invention. Il ne faudrait pas oublier, quand on nous juge, la critique de l'intellectualisme, du rationalisme kantien, que nous avons faite et à laquelle nous nous référons toujours. Rien, à notre sens, ne peut être défini *statiquement* ou *séparément* (du moins si l'on veut toucher le fond des choses) (1), et la nature humaine moins que quoi que ce soit (2). N'avons-nous pas insisté suffisamment sur la solidarité de tout, sur la continuité profonde sous-jacente aux apparences communes de morcelage? Pour ceux qui ne se contentent pas avec des fantômes logiques, la vraie « nature » de l'homme ne se manifeste *dans sa réalité de fait* que sous les conditions concrètes de la vie effectivement vécue, de la solidarité sociale et de l'histoire. Par le mot *nature*, il faut entendre alors tout ce qui peut être *positivement constaté*.

Cela posé, que disons-nous au juste en formulant ce fameux principe d'immanence à propos duquel on nous

1. Il en est autrement au point de vue de l'utilisation pratique ou discursive: on peut parler alors de formules closes et de résultats achevés.

2. Il y a cependant un cas où, même en ce qui concerne la mouvante continuité de l'esprit, les cristallisations du discours deviennent légitimes: c'est quand on se place au point de vue plutôt *juridique* que *philosophique* qui est en effet à beaucoup d'égards le point de vue ordinaire de la scolastique.

Digitized by Google

entreprend si fort? Rien que de très simple et de très certain. Il ne s'agit aucunement de je ne sais quelle doctrine « naturaliste » selon laquelle l'homme se suffirait à lui-même pour remplir sa destinée. Qui a jamais eu la naïveté ou l'impudence de se dire catholique avec une pareille doctrine? Mais qui ne voit aussi qu'une doctrine de ce genre suppose essentiellement le concept de « nature » statique et fermée que je rappelais tout à l'heure? Non, le principe d'immanence ne résume pas une *doctrine*, surtout une doctrine d'exclusion et de morcelage; il caractérise une *méthode* et se rapporte moins à la vérité en soi qu'à notre manière d'entrer en rapport avec elle. Ce qu'il dit, c'est qu'une vérité qui viendrait à nous purement du dehors, comme une *chose* radicalement extérieure, étrangère, hétérogène à notre esprit, sans préparations préalables en nous, sans dispositions préexistantes, sans nulles postulations (même latentes) de notre part, c'est, dis-je, qu'une telle vérité — si tant est qu'on puisse alors employer ce nom — serait inassimilable, insaisissable, un pur néant pour nous, et — pour autant qu'on l'accepterait néanmoins en la *subissant* comme une sorte de consigne verbale — un principe de mort spirituelle. Tel un caillou dans l'organisme: il ne nourrit pas, mais tue. Tel un aérolithe tombant du ciel: il ne vous atteint pas ou vous casse la tête. On ne trouve que ce que l'on cherche et l'on ne peut recevoir que ce que l'on trouve. Il faut réinventer même ce que l'on apprend. Pour en venir au cas qui nous intéresse ici, il faut que le problème religieux se pose inéluctablement en nous si l'on veut qu'il existe pour nous. Toute vérité, pour être vivifiante, doit avoir en nous des racines, doit s'insérer en nous, doit répondre à un besoin plus ou moins clairement ressenti par nous. Si elle ne se rattachait à rien de nous, si elle ne trouvait en nous aucune place qui l'attende ou l'appelle, le moins qu'on en pourrait dire est qu'elle n'aurait pour nous aucun sens: comme quand on parle de philosophie à un animal.

Ai-je besoin d'insister là-dessus? Ce serait, il me sem-

Digitized by Google

ble, faire injure au lecteur. Aussi bien je ne saurais mieux dire que M. l'abbé Laberthonnière dans ses *Essais de Philosophie religieuse*. Je ne crois pas qu'après ses explications il puisse subsister pour qui n'y met pas de parti pris aucune difficulté véritable. Sous le rapport qui nous occupe, la vérité surnaturelle n'échappe nullement à la loi commune. Toute apologétique objective, basée par exemple sur l'histoire, doit être vivifiée par une apologétique d'immanence qui *prépare* les esprits à la foi et qui nous fasse « voir en nous la place du divin, en attendant qu'on nous le montre au dehors, prêt à nous répondre » (1). Je prétends que les théologiens les plus stricts ne peuvent que reconnaître cela. Car en somme ils n'ont jamais dit autre chose; les négations de quelques-uns dans ces derniers temps ne proviennent que d'un oubli de la tradition authentique ou d'une méconnaissance du problème en cause.

Plaçons-nous d'abord au point de vue de la vie intérieure (2). Aucune âme n'est totalement dépourvue de grâce prévenante et adjuvante. Aucune âme n'échappe à cette motion divine par laquelle est notifié à tous et à chacun dans l'intime secret du cœur le fait de la vocation surnaturelle. Que sont en effet, sinon cela même, ces inquiétudes, ces tristesses, ces besoins, ces désirs, ces pressentiments, que l'expérience chrétienne constate universellement à l'aube des conversions? Nulle part on ne découvre la nature *nue*, la nature *séparée*. Il y a une lumière de Dieu qui illumine tout homme venant en ce monde (JOAN., I, 9) et c'est à tous que s'adresse la parole d'appel : « *Ecce sto ad ostium et pulso* » (APOC., III, 20). Aussi n'y a-t-il point de proposition théologique mieux assurée que celle-ci : une grâce suffisante pour le salut est donnée à tous sans nulle exception (3).

1. Expression de M. l'abbé SERTILLANGES, dans la *Quinzaine* du 1er juin 1905, p. 419.

2. Ce qui ne veut pas dire « au point de vue *individualiste* » : ai-je besoin de le rappeler à des chrétiens et surtout à des catholiques?

3. *Omnibus hominibus adultis, etiam infidelibus, datur gratia proxime vel remote ad salutem sufficiens* (HURTER, *Theol. dogm.*, tomus III, 11a ed., p. 70).

Digitized by Google

Je n'en finirais pas de citer les textes qui l'établissent. Qu'il me suffise de rappeler quelques-uns de ceux que les théologiens invoquent d'habitude et qui se rapportent le plus directement à notre objet [1]. « *Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et mittam famem in terram : non famem panis, neque sitim aquae, sed audiendi verbum Domini* » (AMOS., VIII, 11). « *Effundam spiritum meum super omnem carnem* » (JOEL, II, 28). « *Et spiritum novum tribuam in visceribus eorum* » (EZECH., XI, 19). « *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* » (JOAN., VI, 44). « *Deus est enim qui operatur in vobis velle et perficere, pro bona voluntate* » (PHIL., II, 13). « *Nam expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat... Scimus enim quod omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc... Spiritus adjuvat infirmitatem nostram ; nam quid oremus, sicut oportet, nescimus : sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* » (ROM., VIII, 19, 22, 26). Saint Thomas, commentant saint Paul, ajoute (lect. 3 in Hebr. 12) : « *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ideo gratia nulli deest, sed omnibus, quantum in se est, se communicat.* » Il dit encore : « *Ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum : inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis* » (IIa IIae, Q. II, art. 9, ad 3m). Et saint Augustin, dont il faudrait citer des pages entières « *Vocat te Deus et jubet, ut facias ; sed ipse dat vires, ut quod jubet, impleri possit* » (Serm. 32, n. 9). « *Quid est autem* INTERPELLAT (scil. Spiritus sanctus, ROM., VIII, 26), *nisi interpellare nos facit... nobisque interpellandi et gemendi inspirat affectum. Sicut illud in Evangelio :* NON ENIM VOS ESTIS QUI LOQUIMINI, SED SPIRITUS PATRIS VESTRI, QUI LOQUITUR IN VOBIS (MATTTH., X, 20). *Neque enim et hoc fit de nobis tanquam nihil facientibus nobis. Adjutorium igitur Spiritus sancti sic expressum est, ut ipse facere diceretur,*

1. Je n'ai pas à entreprendre ici une exégèse détaillée de ces textes : je les utilise dans un sens familier aux théologiens.

Digitized by Google

quod ut faciamus facit » (Ad Sixtum, ep. 149, n. 16). Enfin ai-je besoin de rappeler qu'Alexandre VIII a condamné la proposition suivante : « *Pagani, judaei, haeredicti aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum, adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti* » ; et que le Concile du Vatican (Const. *Dei Filius*, cap. III) a proclamé ceci : « *Benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint* ».

Il est donc certain qu'il y a en nous par rapport au surnaturel une *capacité de postulation* qui est elle-même, à vrai dire, un don de Dieu, mais un don communiqué à tous. En fait notre vocation à la destinée surnaturelle, subsistant même après la chute, et sous forme obligatoire, non facultative, ne peut demeurer invinciblement ignorée de nous, doit nous être de quelque façon notifiée et par conséquent ne saurait être sans indices constatables dans l'homme. Que veut dire, sinon cela, ce « témoignage de l'âme naturellement chrétienne » si fréquemment invoqué ? Quoi que Dieu eût pu faire s'il eût voulu, pour qui regarde non les pures possibilités, mais les faits réels, il y a, dans le cœur humain que chacun de nous porte en soi, des abîmes infinis que la nature [1] seule ne saurait combler :

> Une immense espérance a traversé la terre,
> Malgré nous vers le ciel il faut lever les yeux.

N'est-ce pas d'ailleurs ce que l'on répond communément aux incrédules qui se déclarent impuissants à croire, impuissants à sortir de leur nature : « Vous êtes plus riches que vous ne pensez, il y a en vous de l'inaperçu, écoutez dans les profondeurs de votre âme et prenez conscience de tout ce que vous possédez déjà ; car vous n'êtes pas seuls en vous-mêmes, un Autre ha-

1. J'entends ici la nature statiquement envisagée dans n'importe lequel de ses états.

Digitized by Google

bite votre cœur avec vous, et cet Autre, que vous ne savez pas nommer encore, que vous confondez encore avec vous, cet Autre a déjà mis en vous le germe et la force d'une croissance ineffable. »

Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam. Le célèbre axiome signifie en somme que Dieu donne à tous de quoi commencer au moins le travail de postulation immanente, puis qu'il accroît son secours dans la mesure où notre bonne volonté correspond à ses avances. Ainsi il n'est jamais question à chaque moment que d'un passage de l'implicite à l'explicite, d'un mouvement en profondeur révélant des exigences latentes et des richesses virtuelles; et le principe d'immanence est sauf. Mais la nature est sans cesse agrandie, sans cesse rendue capable de postuler davantage, sans que même au premier abord elle sache reconnaître ni rapporter à sa véritable origine le don qui lui est fait; et le surnaturel reste donc, par rapport à la «nature» initiale, une transcendance, une importation, un enrichissement. Et c'est ainsi qu'en fin de compte le surnaturel vient en nous parfaire la nature, non l'abolir, de façon qu'il y ait pour nous toujours unité de vie spirituelle.

Et maintenant, pour achever la discussion de ce point, il resterait à montrer dans l'histoire, dans la vie sociale de l'humanité, le même phénomène de postulation immanente parfaitement compatible avec la transcendance du surnaturel. Là aussi la nature *nue*, la nature *séparée* n'est qu'une possibilité abstraite et qu'une fiction logique. Je n'ai pas besoin, pour l'établir, d'instituer moi-même aucune démonstration. Il me suffira de recueillir et de rappeler d'un mot quelques thèses de l'enseignement le plus officiel. Comment des théologiens pourraient-ils méconnaître un fait dont ils sont les premiers à faire état? Ne parlent-ils pas d'une *révélation primitive*, dont ils retrouvent partout les traces, qu'ils voient commencer au berceau même de la race humaine, et que la solidarité des générations a dû transmettre au moins sous forme implicite et potentielle à tous les hommes au cours des siècles? N'expliquent-ils pas les délais de l'Incarnation

Digitized by Google

rédemptrice par des *préparations divines* ayant pour objet de disposer l'homme à recevoir le Don qui va lui être fait? N'est-il pas question parmi eux d'une *espérance messianique*, d'une *attente universelle*, nullement bornée au peuple élu et qu'en tous cas les pérégrinations d'Israël ont éveillée plus ou moins clairement partout? Ne fixent-ils pas enfin la plénitude des temps à l'heure où Celui qui a été promis est devenu le *Désiré des nations?* Rien de plus habituel chez les apologistes que le développement de ces considérations (1). Et que sont-elles, sinon une illustration du principe d'immanence et, pour ainsi dire, son application à l'ordre historique? L'interprétation traditionnelle de l'histoire juive est à cet égard plus significative encore. Ai-je besoin de rappeler le rapport établi entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre la Loi et l'Évangile, entre la Synagogue et l'Église? Ai-je besoin de redire que Jésus a eu un Précurseur: « *Vox clamantis in deserto: Parate viam Domini* » (MATTH., III, 3)? Ai-je besoin de remettre sous les yeux ce texte de saint Augustin, affirmant avant Bossuet la suite de la religion: « *Res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari christiana* » (RETRACT., lib. I, cap. XIII, 3)? Oui, par l'Incarnation, qui est le vrai centre de l'histoire humaine et le seul point d'où on la voie dans une perspective exacte, tous les hommes sont solidaires en Jésus; de sorte qu'à proprement parler il ne peut pas être question, en fait, de « nature » non pénétrée, non déjà envahie par le surnaturel: « *Deus factus est homo, ut homo fieret Deus* », dit encore saint Augustin. Aujourd'hui, l'Église est là, mêlée aux hommes, saturant de christianisme les milieux où ils vivent, insinuant en eux son influence à leur insu même. Et c'est pourquoi, plus que jamais, est possible une Apologétique fondée sur le principe d'immanence.

1. Cf. P. MONSABRÉ, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, Carême 1877, spécialement la 29e conférence.

Digitized by Google

Après ces explications, peut-être sera-t-on satisfait? peut-être cessera-t-on de crier au scandale et à l'hérésie? Je ne puis insister ici davantage, ni développer toutes les preuves en reprenant ce que d'ailleurs MM. Blondel et Laberthonnière ont déjà si bien dit. L'article *Qu'est-ce qu'un dogme?* ne voulait pas traiter cette question, qui certes réclamerait au moins un article à part. Au surplus, en tout ceci, je crois être pleinement d'accord avec M. Wehrlé (1) et je me hâte donc de fermer une parenthèse déjà trop longue.

TROISIÈME OBJECTION. — Je la divise avec M. Wehrlé en deux parties et je réponds successivement aux deux querelles qu'on me fait.

1° — Je persiste à penser que, si les dogmes sont essentiellement des énoncés théoriques, ils deviennent indissolublement solidaires de la théorie dans le langage de laquelle on les formule. Mais la constatation que ces théories apparaissent aujourd'hui périmées ne va point, à mon sens, contre les dogmes eux-mêmes: elle ruine seulement l'hypothèse que les dogmes soient, comme tels, des énoncés théoriques. Certes je crois qu'il faut distinguer avec soin le véhicule verbal du sens véhiculé. Je crois aussi qu'une même pensée peut être traduite en plusieurs langues et que sous les espèces d'une philosophie particulière on peut saisir une vérité indépendante de cette philosophie. Mais qu'est-ce qu'il y a ainsi de commun aux théories les plus différentes, sinon des *faits*, des *existences simplement posées*, c'est-à-dire des *données appartenant à l'ordre de l'action?* et comment définir un sens transcendant à tout véhicule théorique, si ce n'est en *fonction de la vie*, par sa *valeur vitale*, et à condition de *lire toujours les formules dans le langage de l'action pratiquement vécue?* La question que j'ai posée n'est pas seulement une chicane de vocabulaire; elle ne se rapporte pas seulement à l'emploi d'une terminolo-

1. Voir notamment la page 340 de son article: « Une seconde remarque... »

Digitized by Google

gie scientifique démodée ou d'une expression empruntée à une langue morte. Elle est relative à certaines *conceptions* qu'impliquent certains langages et qu'ils entraînent avec eux quand on les utilise pour énoncer des vérités *théoriques*. Je me refuse à croire que, de même qu'on ne peut aller au Père que par le Fils, ainsi on ne puisse aller au Fils que par Aristote. D'ailleurs à la place d'Aristote vous mettriez un autre philosophe quelconque, que mon objection resterait la même. Et il n'y a qu'une manière d'y couper court : c'est de renoncer à la conception intellectualiste du dogme. Car, tant que le dogme sera conçu comme un système de représentations théoriques, il apparaîtra toujours solidaire de telle ou telle théorie et semblera varier (contrairement à la définition du Vatican, Const. *Dei Filius*, cap. IV, can. 3) lorsqu'on le transportera d'une théorie dans une autre. Certes je crois permis, et même à certains égards nécessaire, d'élaborer une philosophie du dogme. Seulement je soutiens que cette philosophie, faite à l'occasion du dogme et avec le dogme pour matière, n'est pas elle-même dogmatique (1).

2° — C'est de la même façon que je répondrai au second grief qu'articule contre moi M. Wehrlé. Assurément, si les dogmes constituent avant tout des énoncés théoriques formulés en *termes de science* et non pas des notifications pratiques formulées en *termes de vie*, les métaphores qu'ils renferment visiblement rendent leur sens précis très difficile ou même impossible à déterminer. Mais ces métaphores au contraire ne présentent aucune difficulté d'interprétation (pas plus que les paraboles de l'Évangile) dans le langage de l'action pratique. D'où la même conclusion toujours. Je n'ai pas dit ni

1. Je suis heureux de pouvoir renvoyer aux déclarations faites par M. l'abbé Sertillanges à propos de mon article (*Quinzaine* du 1er juin 1905 et *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n° de juillet-octobre 1905). Ces pages expriment exactement ma pensée sur le point qui nous occupe ici. Je crois aussi qu'à des nuances près, et peut-être avec une différence de vocabulaire, je suis d'accord avec le R. P. Allo (*Quinzaine* du du 1er août).

Digitized by Google

voulu dire autre chose. Et cela ne signifie nullement que la réalité qui correspond au dogme soit « littéralement impensable » de quelque manière qu'on s'y prenne. Cela veut dire tout simplement que le dogme n'est pas en lui-même une théorie faite, qu'au point de vue strictement intellectuel et scientifique il n'est pas autre chose que la notification d'une donnée, donc l'objet d'une théorie à faire, donc l'énoncé d'un problème à résoudre. Vous me dites par exemple que « Dieu est notre père ». Si vous prétendez par là définir une relation théorique entre Lui et nous, si vous partez d'un point de vue intellectuel pur pour donner un sens à votre affirmation, je vous répondrai que votre concept est bien vague, presque indéterminable; car enfin, de la notion de paternité, quand on l'applique à Dieu, il ne faut garder à peu près rien de ce qui la constitue proprement dans le monde de notre expérience. Et alors je m'étonnerai de vous voir requérir pour une représentation si indécise une adhésion si ferme et si intransigeante. Si au contraire vous admettez que « Dieu est notre père » signifie avant tout que nous avons à nous comporter en fils par rapport à lui [1], si vous me proposez ainsi une croyance en me présentant son objet sous les espèces de l'attitude et de l'action qu'il commande en moi, en me le définissant par sa répercussion pratique sur la conduite de ma vie, si en un mot vous me parlez ce langage familier et humain, non métaphysique ni spéculatif, qui est celui de l'Évangile, alors je vous comprendrai sans peine et mon objection tombera. Non qu'une telle transposition suffise pour faire évanouir toute difficulté : il est trop clair qu'une apologétique sera toujours indispensable. Mais du moins je ne serai plus arrêté avant son début même par un obstacle préjudiciel, car je saurai nettement ce que vous entreprenez de me faire admettre. Sans doute je chercherai encore à me faire de la paternité divine à mon égard une théorie représentative. Mais il sera bien entendu que cela reste une affaire de spéculation libre et que je ne devrai pas aux représentations de cette théorie

1. Et à nous traiter réciproquement en frères.

Digitized by Google

une adhésion d'une autre nature qu'aux conclusions ordinaires de la science et de la philosophie, sous réserve pour moi de ne pas détruire ni altérer la *signification pratique*, la *valeur de vie* du *fait* que j'ai à interpréter, de la *donnée* que j'ai à comprendre.

QUATRIÈME OBJECTION. — M. Wehrlé juge que je n'ai pas le droit de citer en même temps contre les dogmes leur *transcendance* et leur *immutabilité*, parce que (dit-il) : « la transcendance de la réalité qu'ils expriment enlève tout caractère limitatif à l'immutabilité qu'ils supposent ». Encore une fois, c'est là ne pas voir que mon objection ne va nullement contre les dogmes eux-mêmes, mais seulement contre la conception intellectualiste qu'on s'en fait. Supposez en effet que les dogmes soient avant tout des énoncés théoriques; alors ils s'adressent directement à l'intelligence spéculative, tout comme les vérités scientifiques et philosophiques ordinaires; mais leur transcendance les fait incommensurables avec celles-ci [1], incapables de se composer avec elles pour constituer un système cohérent; et voilà donc rendue fatale cette rupture d'unité dans l'esprit, cette vie en partie double, que nul ne saurait accepter [2]. Que si maintenant, pour éviter ce reproche, on en vient — comme tant de *concordistes* l'ont fait, au dommage égal de la science et de la foi, — à insérer violemment les dogmes parmi les vérités du savoir humain, à dire qu'ils doivent (tout en restant dogmes) être interprétés en continuité avec elles, à les recevoir au même titre spéculatif que ces dernières (sauf un accident de méthode qui ferait qu'ils ne nous soient saisissables que par le dehors), c'est l'immutabilité du dogme qui devient l'obstacle, en introduisant dans les rouages de la pensée scientifique des bâtons qui en arrêtent le mouvement. Les deux repro-

1. Alors que, par votre attitude, vous venez d'affirmer une commune mesure.
2. C'est vous-mêmes qui avez placé les dogmes dans un plan où ils font antinomie : comme s'il n'y avait qu'un seul plan de pensée.

Digitized by Google

ches de *transcendance* et d'*immutabilité* sont donc également fondés et parfaitement conciliables: *complémentaires*, pourrait-on dire. Mais, je le répète, ce qu'ils ruinent, c'est la conception intellectualiste du dogme, non le dogme lui-même. En somme, ils ne disent pas autre chose que ceci: comment les dogmes seraient-ils en leur fond des énoncés comparables à ceux de la science théorique, s'ils possèdent essentiellement des caractères inverses de ceux que l'on reconnaît sans conteste à ces énoncés?

Après cela, je suis d'accord avec M. Wehrlé. Que la libre recherche scientifique soit d'un autre ordre que l'adhésion aux dogmes, que la religion ait comme destination propre et directe de préparer les hommes à l'éternité et de les conduire au ciel, qu'il faille accepter que le dogme ne rende à la vie intellectuelle terrestre que des services indirects: c'est précisément ce que je soutiens. Mais c'est non moins précisément, il me semble, ce que la conception intellectualiste du dogme conduit à méconnaître ou à nier.

III

La conclusion de tout ce qui précède, c'est qu'en effet, comme je l'avais dit, la plupart des catholiques et de leurs adversaires ont le tort commun de se faire du dogme une conception intellectualiste. Je ne pense pas du tout avoir moi-même créé gratuitement l'occasion de ce reproche par la manière dont j'ai présenté au public les « personnages collectifs » et les « théories anonymes » qui constituent l'objet de ma critique. Je n'ai cité aucun nom, parce que je n'entendais pas viser particulièrement les opinions de tel ou tel, mais bien l'opinion commune, le plus souvent implicite et sous-entendue. Toutefois, si c'en était ici le lieu, il ne me serait pas difficile d'avancer une foule de textes empruntés à des écrits contemporains et nettement révélateurs de l'état d'esprit que j'incrimine. Quiconque connaît la littérature

Digitized by Google

apologétique d'aujourd'hui ne peut conserver aucun doute à cet égard. M. Wehrlé en convient d'ailleurs, car il écrit : « Assurément, il ne paraît pas contestable qu'on ait commis parmi nous des abus intellectualistes regrettables dans l'exposition et la défense du catholicisme. » Ai-je dit autre chose ? Nous sommes donc bien d'accord pour conclure « qu'il y a intellectualisme » et que « ce reproche est fondé ».

M. Wehrlé déclare qu'il s'associe de bon cœur à moi pour déplorer un tel fait. Mais il voudrait mettre de côté « les expressions irrémédiablement condamnées à affecter un sens péjoratif : tel ce malheureux *intellectualisme* qui, en toute hypothèse, qualifie un abus ». Et il ajoute : « A force de mettre en cause les excès ou les déformations de la pensée, on finirait par donner à croire que l'esprit humain est incapable de justesse et d'équilibre, comme ces professeurs de pathologie qui, hantés par la vision des maladies, en viennent à perdre la notion et à nier l'existence de la santé. » Pourtant, si la philosophie nouvelle a raison, si la préoccupation d'aboutir à un discours commode a insinué partout, — dans nos théories les plus usuelles, dans nos habitudes courantes de conception et jusque dans notre langage familier, — un préjugé intellectualiste latent, est-il évitable que partout se retrouve et reparaisse la nécessité d'une même critique ? Il faut en prendre son parti. Cela ne veut pas dire que l'esprit humain soit incapable de justesse et d'équilibre, mais qu'il poursuit ordinairement le *formulable* beaucoup plus que le *vrai* et qu'il lui faut un grand effort incessamment renouvelé pour ne pas trop céder à cette tendance.

Quoi qu'il en soit, voici dans quels termes M. Wehrlé transpose l'énoncé du problème : « Oui ou non, quand on cherche à se définir la nature du dogme, a-t-on raison ou a-t-on tort de l'envisager comme l'expression intelligible et par conséquent intellectuelle d'un ensemble de réalités ou de faits appartenant à l'ordre religieux révélé ? » Et la question ainsi formulée, il la subdivise en deux parties distinctes, qui appellent deux examens

Digitized by Google

successifs: 1° la révélation nous apprend-elle quelque chose? 2° ce quelque chose a-t-il un sens pour nous?

Il m'est impossible de ne pas faire observer tout d'abord que cette manière de transposer le problème, en réalité le supprime. Ce que j'ai dit au début du présent article me dispense d'insister ici. Moi aussi, je crois que la révélation nous apprend quelque chose: à savoir, quelque chose qui concerne directement notre action et n'atteint qu'à travers elle (ou plutôt en elle) notre connaissance. Moi aussi, je crois que ce quelque chose a un sens pour nous: à savoir, un sens pratique et moral, un sens relatif à la vie. Moi aussi, je crois que le dogme est une expression intelligible de faits et de réalités: à savoir, une expression appartenant à une langue de l'action qui traduit la vérité objective par son écho pratique en nous. Certes tout cela devient ensuite matière à représentations, théories, systèmes, etc.; mais on quitte ainsi le domaine du dogme proprement dit pour celui de la spéculation philosophique faite à propos du dogme et il n'y a plus dès lors obligation d'adhérer que dans la mesure où la construction intellectuelle édifiée peut être prise, un peu à la manière d'une parabole, pour un simple véhicule du sens vital seul réellement dogmatique.

Je voudrais, sans revenir là-dessus, répondre seulement à l'accusation d'*agnosticisme* que porte M. Wehrlé contre moi. C'est un point dont je parlerai plus amplement ailleurs. Mais il en faut dire au moins quelques mots ici.

M. Wehrlé « pose d'abord en fait que *Dieu a parlé*, au pied de la lettre »; et il s'inscrit en faux contre la teneur d'une note ainsi conçue: « Dieu a parlé, dit-on. Que signifie le mot *parler* dans ce cas? A coup sûr, c'est une métaphore. Quelle réalité cache-t-elle? Toute la difficulté est là. » — En écrivant cette note, je prie qu'on le remarque bien, je n'avançais nullement que la révélation n'est pas une réalité (car, si la métaphore cache une réalité, c'est que cette réalité existe), mais seulement que de la réalité en cause nous n'avons pas

Digitized by Google

une vue directe (est-ce dans cette *Revue* qu'il y a lieu d'insister là-dessus?) et que pour la saisir il nous faut interpréter des analogies et des images. Or il me semble que cela est l'évidence même. Je ne conteste rien des théophanies bibliques, j'admets qu'il y a eu communication des pensées de Dieu à l'homme, j'accorde que « l'Église, en nous faisant dire et chanter que l'*Esprit-Saint a parlé par les prophètes*, entend bien signifier une locution divine positive ». Mais, en même temps, je maintiens ma note. Et il me sera facile de la justifier(1). Car enfin le mot *parler*, au sens propre, signifie une relation établie d'homme à homme, la manifestation d'une pensée humaine à une autre pensée humaine par l'intermédiaire de signes sonores, et cela suppose la même nature foncière de conception chez les deux interlocuteurs aussi bien qu'une certaine immédiation dans leur rapport. Dans tous les autres cas, l'emploi du mot *parler* n'est plus que métaphorique et réclame une interprétation plus ou moins compliquée pour qu'on arrive à saisir la réalité sous le symbole. Or, je le demande, combien y a-t-il d'intermédiaires entre Dieu et nous dans l'acte révélateur, qu'il s'agisse de révélation primitive, patriarcale, mosaïque ou prophétique? et quelle distance entre l'ineffable pensée de Dieu et l'écho lointain qui nous en arrive sous le voile d'un discours humain? C'est pourquoi il est vain de croire qu'on explique quelque chose en assimilant la révélation à l'acte d'un professeur qui expose d'autorité à un auditoire non compétent le résultat de recherches dont cet auditoire ne saurait entendre la preuve. Et voilà tout ce que la note incriminée voulait dire. — Je sais bien, il est vrai, que « l'Incarnation réalise dans un fait transcendant la vérité stricte de la formule anthropomorphique » et que « la Divinité absolue du Christ fait que

1. Quand la Bible dit: *pluit Dominus* (EXOD., IX, 23), *pluerat Dominus Deus* (GEN., II, 5), *tonabit Deus* (JOB., XXXVII, 5), on ne l'entend pas au pied de la lettre. Pourquoi procéder autrement pour le *Dixit Deus ad Moysen* du Pentateuque ou le *Haec dicit Dominus* des Prophètes?

Digitized by Google

Dieu a parlé d'une façon immédiate, sensible, terrestre. » Mais enfin ce n'est pas en dehors de toute révélation que cela nous est connu (1). De sorte que nous voilà ramenés au point de départ. C'est qu'en effet la difficulté semble inéluctable pour l'apologétique. Lorsqu'on dit alors que « Dieu a parlé », le mot *Dieu* signifie le Dieu du philosophe, l'Être ineffable, incompréhensible, infiniment élevé au-dessus de toute nature créée ou créable, que la raison découvre comme principe et fin suprêmes, mais que « personne n'a jamais vu » (JOAN., I, 18). C'est de ce Dieu qu'il faut percevoir et discerner « la parole ». Dans ces conditions, ne suis-je pas en droit de maintenir intégralement ma note?

Mais, comme le dit M. Wehrlé, cet aspect du problème était en somme hors de cause dans mon article: il ne s'agissait que de définir le contenu du message divin. Je reviens donc à la question véritable pour écarter brièvement l'accusation d'agnosticisme.

Oui certes, je crois que Dieu par la révélation nous a vraiment appris quelque chose de très positif qui sans sa grâce fût demeuré à jamais inaccessible aux prises de notre raison. J'ai dit plus haut comment à mon avis cela s'accorde avec le principe d'immanence. Mais il reste, en toute hypothèse, à qualifier ce quelque chose, à qualifier la connaissance que nous en avons au point de vue dogmatique. C'est là que je me sépare de M. Wehrlé. A ce qu'il dit dans les pages 337 et 338 de son article (2), je souscris entièrement. Mais en quoi cela m'empêche-t-il de soutenir que le dogme n'inclut aucune philosophie proprement dite, qu'il est seulement matière à philosophie possible, philosophie d'ailleurs qui reste toujours une œuvre purement humaine et qui ne se trouve jamais canonisée par le fait qu'elle enveloppe et véhicule un sens dogmatique? Je persiste à prétendre que le dogme, *en tant que tel*, nous propose le divin

1. M. Wehrlé le dit lui-même (pages 337 et 338 de son article, *passim*, à propos de l'Incarnation).
2. Il y expose à grands traits l'économie de la révélation chrétienne.

Digitized by Google

comme article de vie, donc sous des espèces anthropomorphiques, à travers des voiles qui appartiennent à l'ordre courant des idées et des faits, et dans le langage de l'action morale. Sans doute les enseignements qu'il renferme ont une valeur pour l'esprit (car notre action est celle d'un être raisonnable et notre vie implique la pensée); mais ces enseignements ne sont en somme que des notifications de données, non des théories toutes faites. En vérité, il me semble que je m'étais suffisamment expliqué là-dessus!

Tout ce que dit ensuite M. Wehrlé [1] sur le sens que nous pouvons trouver même aux mystères, sur l'intelligence très fructueuse qu'en peut acquérir la raison éclairée par la foi, sur le rôle de l'analogie et de la systématisation pour cette œuvre, tout cela ne me paraît devoir donner lieu à aucune remarque. Je ne l'ai jamais contesté. Mon premier article en parlait même, sommairement, mais très explicitement [2]. Et au surplus j'aurai l'occasion d'y revenir dans un autre travail. Je ne veux pour le moment que redire encore une fois ceci: *de telles recherches appartiennent toujours à l'ordre de la spéculation libre et (sous les réserves déjà plusieurs fois indiquées) leurs résultats ne peuvent jamais être dits proprement et spécifiquement dogmatiques.*

C'est en m'appuyant sur la même distinction que je répondrais aux dernières objections de M. Wehrlé. Oui, l'adhésion au dogme nous enrichit d'une véritable connaissance et d'une connaissance positive, mais cette connaissance appartient à l'ordre de la *connaissance pratique*, de la *connaissance de fait*. C'est parce qu'ils se plaçaient instinctivement dans cet ordre de la vie et de l'action que les premiers prédicateurs de l'Évangile ont eu à juste titre l'impression d'apporter « des réponses très fermes et très éclairantes aux questions posées par la conscience religieuse de l'humanité » et cela n'empêche en aucune manière qu'au point de vue

1. Pages 339-342 de son article.
2. Voir ci-dessus, page 31.

Digitized by Google

tout différent de la spéculation théorique le symbole des Apôtres lui-même ne fasse que *poser des objets et, par suite, des problèmes.* Que l'affirmation chrétienne ait un caractère absolu, qu'elle ne puisse perdre ce caractère sans se détruire, qu'elle implique la certitude qu'on possède une solution définitive et irréformable: oui, dans l'ordre de la vie; non, dans celui de la spéculation explicative. Quant à la *via negationis,* je ne crois pas plus que M. Wehrlé que l'être se conçoive en fonction du néant et que l'affirmation tire sa valeur de la négation à laquelle elle s'oppose; j'admets que la méthode visée ici enveloppe l'emploi d'une double négation et qu'ainsi finalement elle conduit toujours à une affirmation plus forte d'une réalité plus riche par une majoration des formules et des images qui en maximise le contenu en niant ses limites. Mais tout cela ne me paraît prendre un sens plein et précis que si on le transpose de l'ordre spéculatif à l'ordre pratique: car c'est l'action qui pose, non le discours, et les opérations que celui-ci exécute ont toutes un caractère négatif (1). Et surtout il reste qu'au point de vue strictement *intellectuel et théorique* le dogme proprement dit ne se manifeste que par des négations, des exclusions. Je ne me laisse pas égarer par la forme négative que présentent grammaticalement les canons des Conciles; j'ai lu le Rapport présenté aux Pères du Vatican au nom de la Députation de la Foi par Mgr Gasser, évêque de Brixen, dans la congrégation générale du 19 avril 1870; et je connais son affirmation sur ce fait que la seule différence entre les Chapitres et les Canons de la Constitution *Dei Filius* concerne le mode de déclaration, non le caractère obligatoire. Mais — sans parler de la préoccupation *négative* maintes fois manifeste dans l'élaboration des Chapitres eux-mêmes, comme en font foi les amendements proposés par les Pères et les rapports auxquels ces amendements donnèrent lieu (2), —

1. Cf. BERGSON, *Introduction à la Métaphysique,* dans la *Revue de Métaphysique et de Morale,* janvier 1903.
2. A titre d'exemple, voir: VACANT, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican,* t. I, chap. I, Art.

Digitized by Google

j'en reviens toujours à la même remarque, à savoir que: 1° les déclarations d'allure positive doivent toujours être prises comme formulées en langage ordinaire, donc dans un langage qui suggère immédiatement une interprétation pragmatique et vitale des dogmes; et que: 2° les formes négatives apparaissent toutes les fois que des théories philosophiques sont visées (1).

IV

Venons enfin à la discussion des exemples au moyen desquels j'ai tâché de mieux faire entendre ma pensée. Avant de les considérer un à un, il importe de présenter une remarque préliminaire générale.

Ces exemples n'étaient vraiment pour moi que des exemples, des occasions d'éclaircir et de préciser. Sur aucun d'eux je n'ai voulu soutenir de thèses proprement dites. N'ai-je pas pris soin de le déclarer très explicitement (pages 20-21 et 26, note 1 de celle-ci)? Cela explique suffisamment peut-être ma brièveté sur des questions où je sais bien qu'il y aurait eu beaucoup plus à dire. En réalité, chacun des trois exemples mériterait une étude monographique aussi longue que l'article entier.

Quoi qu'il en soit, reprenons-les l'un après l'autre et proposons-nous de répondre d'un mot aux principales difficultés qu'on fait à leur endroit.

PREMIER EXEMPLE.— Il est relatif à la personnalité divine. M. Wehrlé le trouve d'abord mal choisi. Pour-

30, § 132. — Le même ouvrage contient une foule d'autres exemples analogues.

1. Une comparaison entre le texte définitif de la Constitution *Dei Filius* et celui du Schéma élaboré par la Commission prosynodale est très révélatrice à cet égard et manifeste clairement les intentions du Concile. — Voir aussi un commentaire intéressant sur les rapports entre Canons et Chapitres, dans VACANT, *loc. cit.*, Introduction, Art. 5, § 27. — Enfin on pourra consulter avec fruit le rapport présenté au nom de la Députation de la Foi dans la 30e congrégation générale (18 mars 1870) par Mgr Simor, archevêque de Gran et primat de Hongrie.

Digitized by Google

quoi? Parce que la personnalité divine n'échappe pas totalement aux prises naturelles de la raison humaine. Il est vrai. Ce dogme n'est pas de même sorte que celui de la présence réelle. C'est justement à cause de cela que je l'ai pris pour un de mes exemples, afin d'en citer de chaque type. Car tout de même la personnalité divine est un dogme. Qui refuserait d'y souscrire serait censuré avec la note d'hérésie: impossible d'en douter. Nous devons croire que sur ce point il y a eu révélation d'abord, puis proposition formelle de l'Église [1]: ainsi est-il incontestable que sont remplies dans l'espèce toutes les conditions requises pour que l'objet correspondant puisse être dit de foi divine et catholique. Ne sait-on pas qu'une même vérité peut être objet de science et objet de foi [2]?

Cela posé, point n'est même besoin que je discute les considérations philosophiques produites par M. Wehrlé en faveur de la personnalité divine. Il me suffit de noter que ce sont en effet des considérations de pure philosophie, ne pouvant réclamer en tout cas qu'un assentiment toujours réformable. Nous ne connaissons positivement qu'un type de conscience: la conscience humaine. L'imagination seule peut nous en faire soupçonner d'autres: et combien vague reste forcément ce soupçon! Comment faire le départ entre ce qui serait essentiel à la conscience *en tant qu'humaine* et ce qui la constituerait *simpliciter et absolute?* J'accorderais à la rigueur que nous puissions parvenir à nous figurer vaille que vaille des consciences moindres que la nôtre, car il ne s'agit là que de diminuer un exemplaire dont nous avons la vue directe. Mais ce sont les majorations que je me représente mal. Voyez donc quelles difficultés les théologiens éprouvent à définir tant soit peu la

1. Au moins par le magistère ordinaire et universel, sinon par les définitions du Vatican. — Cf. VACANT, *loc. cit.*, t. I, chap. I, *passim*.

2. Cf. VACANT, *loc. cit.*, t. II, art. 122. — L'affirmative n'est pas douteuse, au moins lorsqu'il est question comme ici de ce qu'on pourrait appeler un *mystère naturel*.

Digitized by Google

conscience et la personnalité d'un Ange! Déjà dans ce cas ils préfèrent la méthode négative [1]. Et que sera-ce quand il faudra passer à la limite, deviner le terme de la progression et s'élever jusqu'à Dieu? Il n'est pas évident qu'il soit légitime de pousser à l'infini les éléments qui composent pour nous le concept de conscience, d'attribuer la forme de l'absolu à ce que nous ne connaissons que par une expérience forcément relative. Je ne dis pas que cela soit faux, mais simplement que nous ne voyons pas bien ce que cela veut dire. La conscience de soi, surtout la conscience claire, semble exiger le contraste d'un moi et d'un non-moi, l'opposition (statique ou dynamique, il n'importe ici) entre un objet et un sujet, bref l'existence de *relations*. Comment retrouver en Dieu ces éléments sans porter atteinte à son indépendance absolue [2]? Pour peu qu'on réfléchisse à ces remarques, on en arrivera bien vite à dire avec S. Augustin (in Psalm. 49, n. 18): « *Non hoc a me, Fratres, expectetis, ut explicem vobis quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico: Non sic cognoscit ut homo; non sic cognoscit ut Angelus; et quomodo cognoscit dicere non audeo, quoniam et scire non possum.* »

Le dogme de la personnalité divine ne peut évidemment consister en de pareilles vues si chancelantes et si troubles. Or, pour lui donner la précision sans laquelle serait absurde l'adhésion absolue qu'il réclame, il faut encore une fois se retourner vers l'interprétation pratique et morale. Et cela suffit d'ailleurs. Si je déclare que Dieu est tel dans sa réalité ineffable qu'il soit raisonnable et obligatoire pour moi de l'adorer, de l'aimer, de le prier, etc., j'affirme équivalemment qu'Il est personnel et je suis donc en règle avec le dogme. Après cela, peu importe comment je me représente théoriquement cette personnalité, peu importe à bord de quel

1. Cf. HURTER, *Theol. dogm.*, 11ª ed., t. II, n. 404.
2. Peut-être y a-t-il là une des voies d'accès de la raison au pressentiment de la Trinité divine? Mais on voit alors combien peu fermes et peu précises doivent être les conclusions atteintes, puisque la Trinité n'appartient pas à l'ordre rationnel.

Digitized by Google

système philosophique ma foi est embarquée, peu importe même que je m'en tienne à saisir le fait en dehors de toute explication intellectuelle sous les espèces de la conduite qu'il me commande: j'ai rempli tout mon devoir de chrétien et nul ne peut exiger de moi davantage. Si je cherche ce *plus* par un effort de spéculation, mon travail restera *libre* dans toute la mesure où il respectera la *valeur de vie* du dogme.

DEUXIÈME EXEMPLE. — Je serai cette fois beaucoup plus bref, car les mêmes réponses seraient toujours valables. — C'est au point de vue *intellectualiste*, non à tout point de vue, que la notion de « vie » après résurrection m'apparaît comme une simple métaphore inconvertible en idées précises. Faut-il redire qu'à mes yeux cette constatation n'a pas d'autre effet que de montrer l'insuffisance du point de vue purement intellectualiste? Le *fait* de la résurrection est hors de cause. — Antérieurement à toute spéculation sur la conception d'une essence, il est nécessaire (dit-on) de prendre parti sur l'affirmation de l'existence correspondante. Voilà une distinction qu'il devient aisé de faire quand une fois on a reconnu l'ordre de la connaissance pratique, l'ordre de la pensée-action, au-dessus de l'ordre discursif: la constatation des existences relève alors du premier, d'où l'on descend ensuite à l'élaboration de théories représentatives touchant les essences. Mais, au point de vue strictement intellectualiste, rien de semblable. Car, à ce point de vue, on ne saurait parler de *fait pur*, de *donnée brute*, ni d'existence posée comme réelle en dehors de toute représentation subjective. — Suivant M. Wehrlé, « l'idée d'un corps merveilleusement subtilisé semble plus facile à admettre pour des créatures sensibles que l'idée d'une âme continuant à exister indépendamment de son corps ». A *imaginer*, oui; mais non à *concevoir*. Or, l'intellectualisme pur ne s'accommode guère de cette prééminence attribuée à l'imagination: c'est tout ce que j'ai voulu dire. J'accorde au surplus que l'immortalité de l'âme soulèverait, elle aussi,

Digitized by Google

d'inextricables difficultés dans un système d'interprétation intellectualiste. Là encore il me semble que le dogme signifie avant tout : « Conduisez-vous en hommes dont la destinée ne finit pas avec le corps et qui seront un jour récompensés ou punis éternellement ». Et cela est parfaitement net. Rien de plus fragile au contraire que les représentations intellectuelles de la vie future. — Enfin M. Wehrlé estime que je prends « pour symboles et pour facteurs essentiels de la vie physique tous les stigmates et toutes les tares qui en sont la limitation terrestre » et il essaie une méthode inverse. Mais ce qu'il écarte comme « éléments déficients », comme traces d'une « servitude de fait », — pesanteur et grossièreté de la chair, fatigue, maladie, passibilité, besoins, vieillesse, mort, etc. — c'est justement tout ce que nous montre l'expérience positive. Quand on l'aura éliminé, quelle *idée* précise nous restera-t-il ? Encore une fois, on se sera confié à la seule *imagination* et l'état qu'on aura rêvé ne présentera en lui-même aucune valeur *intellectuelle*. Le dogme peut donner consistance et fondement à ces conjectures, non ces conjectures être requises pour la constitution du dogme.

TROISIÈME EXEMPLE. — Il est emprunté à la doctrine eucharistique. Je n'en dirai qu'un mot ici. — Je n'ai pas soutenu le moins du monde que les définitions conciliaires de Trente visaient seulement le fait de la présence réelle, non la modalité de ce fait. Voici mon texte : « Le dogme ne m'énonce aucunement une *théorie* de cette présence, il ne m'enseigne pas même en quoi elle consiste. Mais il me dit très nettement qu'elle ne doit point être entendue de telle façon ni de telle autre encore qui ont été jadis proposées, que *par exemple* l'hostie consacrée ne doit point être tenue seulement pour un symbole ou une figure de Jésus. » Les mots que je viens de souligner contiennent la réponse que je fais à M. Wehrlé. En particulier, le *par exemple* laisse entendre assez, ce me semble, que je ne donne pas le dogme pour dirigé seulement contre la théorie des Sacramentaires.

Digitized by Google

Mais que le canon 1 de la session XIII fasse plus que condamner Zwingle et Œcolampade, qu'il réprouve expressément la théorie calviniste de la présence dynamique, enfin que le canon 2 de la même session désavoue aussi les théories luthériennes de l'impanation et de la consubstantiation, n'est-ce pas toujours du négatif? M. Wehrlé, en croyant détruire mon exemple, n'a fait que le compléter. — Quant à ce qu'il dit ensuite à propos du même exemple ou à propos de quelques autres, je n'aurais pas grand'chose à y objecter; car en somme, à des nuances près, cela me semble tout voisin de l'interprétation pratique et morale que je défends; et je puis donc borner ici mes réponses.

Il est temps de conclure, en m'excusant même d'avoir été si long (1): mais le sujet est d'une telle importance et d'une telle complexité! et l'article de M. Wehrlé si riche d'idées et de vues!

On doit apercevoir maintenant en pleine lumière la vraie nature de la doctrine que j'ai proposée. Ce n'est point un Agnosticisme. Quand j'ai proclamé le *primat de l'action*, je ne séparais pas celle-ci radicalement de la pensée. Contre de telles séparations, qu'on les fasse au profit de l'action ou au profit de la pensée, je protesterai toujours. Car c'est là le principe même de l'intellectualisme. J'ai employé à dessein le terme de *pensée-action*, sur lequel je me suis ailleurs suffisamment expliqué (2). Oui, en ce sens, « l'action est le creuset où s'élabore la vraie connaissance humaine, la connaissance vivante et vivifiante parce qu'elle est expérimentale et vécue ». Où donc a-t-on pu voir que ma doctrine est unilatérale? Son dessein explicite n'est-il pas de se placer au centre même de la vie concrète, au-dessus des dissociations con-

1. Encore suis-je loin d'avoir dit tout ce qu'il y avait à dire. Aussi je demande la permission de renvoyer le lecteur à d'autres articles qui paraîtront à peu près en même temps que celui-ci.

2. Voir en particulier: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 25 février 1904.

Digitized by Google

ceptuelles qui opposent là *pensée théorique* à l'*action aveugle*, dans la synthèse encore vierge de l'intuition antérieure et supérieure à tout discours?

Il n'est pas question de formules qui promulgueraient une réalité sans la manifester aucunement, qui l'exprimeraient par des mots sans que ces mots présentent aucun sens précis. C'est l'attitude intellectualiste, non la mienne, qui conduit là. Car l'attitude intellectualiste engendre fatalement un *anthropomorphisme métaphysique* dont le moins qu'on puisse dire est qu'il n'évite le reproche d'absurdité qu'en méritant celui d'agnosticisme. L'autre attitude, au contraire, si elle engendre à son tour un nouvel anthropomorphisme (l'homme ne pouvant sortir de soi), engendre du moins un *anthropomorphisme moral*, un *anthropomorphisme appliqué à l'homme:* ce qui n'a plus rien de choquant.

Enfin M. Wehrlé s'étonne « qu'une formule devenue impuissante à saisir et à traduire son objet divin garde le pouvoir régalien de soumettre le sujet humain à une loi d'obéissance aveugle ». Il se demande où est pour moi le fondement de l'obligation dogmatique et il qualifie ma doctrine d'*empirisme moral* en même temps qu'il y voit un *individualisme*. Je repousse énergiquement ces dénominations dont on peut pressentir déjà la fausseté, dont on verra mieux encore l'injustice quand j'aurai dit comment je conçois en harmonie avec le pragmatisme l'établissement d'une apologétique, problème fondamental auquel l'article *Qu'est-ce qu'un dogme ?* faisait à peine une allusion en passant. Parler d'obéissance aveugle à une sorte de formule magique, dénoncer la contradiction secrète d'une connaissance amoindrie qui reste, malgré tout, le principe de notre vie religieuse, — comme si tel était l'aboutissement réel du pragmatisme, — c'est montrer qu'on n'a pas saisi le vrai point de vue de l'action, qu'on part encore de la dissociation conceptuelle *a priori* dont le *dogmatisme moral* nie justement le caractère primitif ou nécessaire, et qu'en définitive on continue à subir l'influence d'un intellectualisme inconscient.

Digitized by Google

Quant au *péril* que, suivant M. Wehrlé, ma doctrine recélerait, c'est le danger même qui est inhérent à l'acte de vivre. Il est inéluctable, car on ne saurait empêcher que vivre soit toujours courir un risque; et il n'y a aucune conséquence à tirer de là, sinon que rien ne peut jamais nous dispenser en cette vie d'avoir à opérer notre salut dans la crainte et le tremblement.

Digitized by Google

Digitized by Google

QU'EST-CE QU'UN DOGME?

RÉPONSE A M. DE GRANDMAISON [1]

M. de Grandmaison — cédant, dit-il, à un désir exprimé par Mgr Batiffol — vient de publier, dans l'avant-dernier numéro du *Bulletin*, une réponse fort intéressante à la question que j'ai posée récemment [2] sous le titre *Qu'est-ce qu'un dogme?* Cette réponse m'est précieuse, par l'accord de fond qu'elle manifeste entre son auteur et moi, malgré quelques divergences de surface, qui, d'ailleurs sont peut-être plus verbales que réelles. Moi aussi, j'ai voulu seulement « préciser un peu les notions traditionnelles touchant le dogme chrétien et montrer qu'elles n'ont rien que de compatible avec les exigences légitimes de la pensée contemporaine ». Et il me semble avoir indiqué une solution de même sens que celle de mon interlocuteur. En effet, je ne professe pas un agnosticisme si radical qu'il paraît le croire; je n'ai pas non plus cette ombrageuse défiance à l'endroit de toute connaissance intellectuelle qu'il me reproche discrètement çà et là. J'espère que quelques mots d'explication suffiront à dissiper ses craintes sur ce double point et je demande au *Bulletin* sa libérale hospitalité

1. Extrait du *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n° de janvier 1906. — Voir la Note I, à la fin du volume, sur les circonstances de cette première publication.
2. Voir la *Quinzaine* du 16 avril 1905, et ci-dessus page 1.

Digitized by Google

pour les produire. Je suivrai d'ailleurs le plan même adopté par M. de Grandmaison, en m'efforçant de garder toujours comme lui cet esprit de paix et de liberté qui fait les discussions sereines et fructueuses, et qui seul convient en outre à des chrétiens désireux de vérité, non de victoire.

I. — LA NOTION DE DOGME DANS L'HISTOIRE.

Il faut d'abord que je remercie M. de Grandmaison pour les confirmations importantes qu'il a tirées de l'histoire à l'appui de ma thèse. Car c'est bien en ma faveur que déposent les documents qu'il cite. Je ne doute pas que sur ce point nous n'arrivions facilement à une entente complète.

Pour moi comme pour Vincent de Lérins, un dogme est une vérité religieuse irréformable parce que révélée : je me suis borné à mettre l'accent sur le caractère *religieux*, non *spéculatif*, de cette vérité ; et je ne pense pas que là-dessus, si la question eût été posée de son temps, saint Vincent de Lérins m'eût contredit. Je veux bien qu'on dise du dogme qu'il s'adresse à la raison et qu'il exige une adhésion de l'intelligence : est-ce que cela empêche qu'il soit la notification d'un *fait*, d'une *donnée*, bref l'objet de théories à faire, plutôt que l'énonciation explicite d'une théorie déjà faite ? Le tout est de savoir en quel langage le dogme s'adresse à la raison et quelle sorte d'adhésion il requiert de l'intelligence. A quoi j'ai répondu qu'il est formulé en langage d'action pratique et qu'il réclame une adhésion d'ordre moral. C'est donc au sens primitif du mot *Dogme* que je me suis surtout attaché, sens de décret, d'ordonnance, de prescription, de commandement, plutôt juridique en effet que philosophique en ce qu'il vise à régler notre conduite plutôt qu'à augmenter notre science. Comme les écrivains du Nouveau Testament, comme les Pères apostoliques, j'insiste sur l'aspect auctoritatif, impératif, des propositions dogmatiques. De ce côté, du moins, on ne

Digitized by Google

pourra pas m'opposer la tradition. Mon travail se réduit, si l'on veut, à faire le départ de ce qui est δόξα et de ce qui est δόγμα dans les énoncés doctrinaux d'aujourd'hui [1].

Considérons maintenant l'usage moderne du mot *Dogme*. Je l'ai pris comme synonyme de l'expression *article de foi divine et catholique*. Il s'applique donc à une vérité : 1° *révélée*, c'est-à-dire contenue dans la parole de Dieu écrite ou traditionnelle ; 2° *proposée* par l'Église à notre croyance en tant que divinement révélée, proposition faite soit par un jugement solennel, soit par l'exercice du magistère ordinaire et universel. Dans ces conditions, ce que je me suis demandé, c'est à quel ordre de vérités appartiennent les dogmes ou, si vous préférez, sous quelles espèces un dogme nous présente la vérité de l'objet dont il notifie l'existence, et sur quoi porte au juste l'obligation dogmatique. Et j'ai répondu : un dogme est une vérité d'ordre vital, il nous présente son objet sous les espèces de l'action commandée en nous par lui, et l'obligation d'adhérer qui l'accompagne concerne proprement sa signification pratique, sa valeur de vie. Voilà l'interprétation que j'oppose à celle qu'on nomme *intellectualiste*, laquelle consiste à prendre un dogme pour un énoncé de théorème. Celle-ci semble en réalité beaucoup moins authentiquement traditionnelle que ne le croit la pensée commune d'aujourd'hui. L'Évangile n'est guère intellectualiste ; il n'a pas l'allure d'un exposé théorique, d'une spéculation explicative ; et quand saint Paul (*Rom.*, X, 9) parle de *confesser de bouche* et de *croire en son cœur*, son langage favorise évidemment l'interprétation pragmatique plus que l'interprétation intellectualiste du dogme.

Ma position ainsi précisée, je ne vois pas très bien, je l'avoue, comment M. de Grandmaison peut me reprocher de ne pas avoir distingué suffisamment entre *dogme* et *théologie*. Il me semble que cette distinction était au contraire pour une bonne part la substance même de

1. Voir la Note III à la fin du volume.

Digitized by Google

mon article. Tout ce que dit excellemment mon interlocuteur à ce sujet [1] me paraît la vérité même et avec lui je pense qu'il y a là de quoi faire tomber plusieurs des difficultés que propose la pensée incroyante moderne, difficultés que rendrait au contraire insolubles une conception intellectualiste. Mais il reste que c'est exactement ce que j'avais dit, et ce que je prétends — à juste titre, je crois, — que ne dit pas assez l'enseignement commun de nos jours.

La distinction une fois ainsi faite, je n'estime pas du tout que la théologie soit chose inutile ou condamnable, mais simplement qu'elle demeure affaire de spéculation libre, sous la seule réserve de ne point altérer la signification vitale du dogme [2] Ce qu'il faut retenir, c'est que le dogme *en tant que tel*, c'est-à-dire en tant qu'il requiert de notre part une adhésion irréformable et absolue, doit toujours être lu comme écrit en langage vulgaire, en langage de sens commun, donc en langage appartenant à l'ordre de la connaissance pratique, de cette connaissance qui se borne à désigner les objets par leurs relations avec notre activité et notre conduite. Que si la langue technique d'une philosophie particulière intervient parfois en apparence, — et les mots même les plus usuels constituent déjà une terminologie philosophique si l'on adopte l'attitude intellectualiste, — entendons que cette philosophie ne joue qu'un rôle de véhicule pour le sens proprement dogmatique. En effet comment l'adhésion absolue que l'on doit au dogme irait-elle au vêtement humain dont on sait « l'aptitude partielle, et plus ou moins grande, mais toujours relative » à s'adapter aux réalités mystérieuses qui seules constituent l'objet de la foi? Mais, pour dégager ainsi du véhicule verbal le sens véhiculé, pour purifier les notions qu'on utilise de toute signification théorique et spéculative, par conséquent pour retrouver la valeur authentique de la formule doctrinale, à quel critère

1. Voir la Note III à la fin du présent volume.
2. Voir plus haut, pages 29-33.

Digitized by Google

pourra-t-on recourir, sinon au critère que fournit l'interprétation morale et pratique des dogmes?

Je comprends très bien l'attitude expectante, simplement permissive, du magistère ecclésiastique à l'égard de telle ou telle philosophie dont on habille le dogme. Ce n'est pas autre chose qu'un *laisser passer*, une *autorisation pour l'usage officiel*, une *estampille de garantie*. Il n'y a rien là qui puisse gêner personne, parce qu'évidemment il n'y a rien là d'*imposé* et qu'après toutes les approbations ainsi entendues il reste encore loisible à chacun d'adopter pour son usage un autre véhicule théorique s'il le préfère et le trouve plus lumineux. Mais croyez-vous encore une fois que telle soit bien la doctrine qui ressorte aujourd'hui de l'enseignement commun? Beaucoup n'ont-ils point une tendance très marquée à confondre théologie et dogme, à canoniser des systèmes? Et n'est-ce point une des causes les plus déterminantes et les plus efficaces de la répulsion que manifeste la pensée moderne à l'égard de la foi?

Je conclus donc de nouveau à la portée *pratiquement et moralement directive, intellectuellement et spéculativement négative*, des définitions dogmatiques. Ici je dois rectifier une erreur de lecture commise par M. de Grandmaison. Il me fait dire que « les formulaires doctrinaux, à commencer par le premier de tous, le symbole apostolique, affirment des réalités dont ils ne donnent aucune représentation intellectuelle, même rudimentaire ». Voici mon texte exact: « Le *Credo* apostolique, sous sa forme première, affirme l'existence de réalités dont il ne donne aucune théorie représentative même rudimentaire. » *Théorie représentative* au lieu de *représentation intellectuelle;* la nuance est appréciable. Et elle me suffit, je crois, pour maintenir mes conclusions: je me bornerai, pour explications plus amples, à renvoyer aux remarques si claires présentées par M. l'abbé Sertillanges dans le même numéro du *Bulletin* (1) où a paru l'article de M. de Grandmaison.

1. Notamment au bas de la page 249. — Voir Note IV, à la fin du volume.

Digitized by Google

Quant aux textes de saint Paul cités ensuite, qu'ont-ils de gênant pour moi (1) ? Poser à titre de données et de faits, dans un langage de connaissance pratique, des objets dont toute spéculation devra tenir compte, déterminer pragmatiquement ces réalités ineffables par l'attitude et la conduite qu'elles exigent de notre part, n'est-ce pas suffisant pour qu'on parle de croyance *positive* et *captivant l'intelligence?* de sagesse qui *fait connaître* les profondeurs de Dieu ? L'enseignement de saint Paul tend au salut des hommes, non à leur instruction théorique. Les idées par lesquelles il s'exprime doivent être prises comme appartenant à l'ordre des idées communes et non pas comme incluant une philosophie spéculative quelconque. Et assurément les termes techniques (plérôme, éléments, éons, épignose, énergie, etc.) dont est « saturée » l'épître aux Colossiens ne se rattachent pas au dogme par leur *valeur technique* proprement dite, à moins que ce ne soit de la façon *négative* que j'ai indiquée.

En résumé, M. de Grandmaison serait, je pense, tout à fait d'accord avec moi, s'il ne commettait l'erreur d'interpréter en intellectualiste la philosophie de l'action. Il suppose implicitement que cette philosophie consiste à partir d'une antinomie regardée comme primitive entre l'action et la pensée pour donner le primat à l'une au détriment de l'autre. Mais s'en tenir à cette dissociation conceptuelle est une attitude intellectualiste. Le vrai point de vue de l'action est tout différent. Car il implique au contraire un retour à l'unité concrète de l'esprit, à la source commune des fonctions que l'analyse discerne dans l'âme, bref à ce que j'ai nommé ailleurs la *pensée-action* (2)

1. Le chapitre II de la première épître aux Corinthiens me paraît en particulier tout à fait dans le sens de ma thèse : qu'on en pèse chaque mot.

2. J'ai insisté plus longuement sur tout cela dans un travail *Sur la notion de dogme* écrit en réponse à un article de M. l'abbé Wehrlé. — Voir *supra*, page 45.

Digitized by Google

II. — DOGME ET CONNAISSANCE.

Que le dogme ait une valeur intellectuelle, qu'il constitue une source positive de connaissance, en vérité cela ne fait pas question. Il fournit en effet, si l'on me passe le mot, des données *théologisables ;* une fois reçu, il devient tout naturellement matière à spéculations philosophiques et à théories explicatives. Seulement, n'oublions pas que les systèmes ainsi élaborés ne s'imposent pas avec l'autorité du dogme lui-même. Ils demeurent affaire de discussion libre. Voilà tout ce que j'ai prétendu, tout ce que je prétends encore.

Mais, à un autre point de vue, je vais plus loin. Je reconnais qu'il y a un élément de connaissance dans la foi, un élément de connaissance inhérent à la proposition dogmatique prise comme telle. Un dogme, en effet, ne ressemble pas à une formule cabalistique sans signification; on s'entend quand on parle des dogmes et l'on sait distinguer les dogmes les uns des autres. Mais quelle connaissance est-ce là? à quel type appartient-elle? et comment convient-il de la qualifier? Tel est le problème. Or je dis que *c'est une connaissance d'ordre pratique* et j'ai précisé plus haut ce que j'entendais par là.

Cette connaissance exprime son objet en *symboles d'action ;* elle le représente par la *réaction vitale* qu'il provoque en nous. On pourrait la comparer à la *connaissance de fait* qui dans les sciences précède la *connaissance théorique.* Par exemple, quand je dis: « En regardant le soleil à travers une fente très étroite on voit toutes les couleurs de l'arc en ciel », je n'ai pas même commencé une théorie de la diffraction et pourtant j'ai déjà déterminé d'une façon très positive l'objet d'une théorie à faire. Ainsi en est-il du dogme, *mutatis mutandis.*

Quand je parlais de ce dilemme insoluble qui nous fait osciller sans échappatoire possible de l'anthropomorphisme à l'agnosticisme, c'est que je raisonnais dans l'hypothèse intellectualiste. Mais le pragmatisme ouvre une issue. Car l'anthropomorphisme devient légitime

Digitized by Google

dès lors qu'il s'agit de caractériser l'action qu'un objet en soi mystérieux commande en l'homme; et l'agnosticisme n'est plus total, dès lors que l'objet déclaré inaccessible en soi nous est livré sous les espèces de la répercussion pratique qu'il a en nous [1]. Qu'on parle d'*analogies*, je le veux bien: ces analogies sont en quelque sorte les *harmoniques vitales* que la réalité transcendante éveille en nous.

Voilà comment je réaliserais, dans le cas actuel, « la différence qui existe entre une notion analogique et un pur symbole ». Non, assurément, je ne crois pas que le dogme fonctionne par rapport à nous comme une simple notation algébrique entièrement conventionnelle, car une telle notation demeure un néant à nos yeux si nous ne possédons en quelque manière de quoi la déchiffrer. Mais, au point de vue intellectualiste pur, la *ressemblance inadéquate* réclamée par M. de Grandmaison entre le signe et la chose ne saurait être définie que par un recours à l'*imagination*, ce qui n'est guère cohérent; tandis que la difficulté disparaît si l'on consent à reconnaître dans notre action le lieu et la matière de cette ressemblance.

Tout cela deviendra plus clair par un exemple. Je garde celui de la personnalité divine. M. de Grandmaison ne le trouve pas très heureux, parce que (dit-il) *Dieu est personnel* est moins l'énoncé d'un dogme défini que le fondement rationnel nécessaire de plusieurs dogmes. La question n'est pas très importante. Néanmoins mieux vaut la résoudre pour dissiper tout malentendu.

Parlant donc un instant la langue technique de la théologie, je dirai que: 1° la personnalité divine me paraît contenue dans la révélation, *implicitement* peut-

1. Je souscris entièrement aux remarques de M. Lévy-Bruhl citées par M. de Grandmaison à la page 200 de son article. J'ai moi-même écrit quelque chose d'analogue (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1904, p. 155). Mais est-ce que cela ne montre pas justement la nécessité d'en venir au point de vue de l'action si l'on veut maintenir néanmoins la transcendance absolue du surnaturel par rapport à la raison humaine? — Voir la note VI, à la fin du volume.

Digitized by Google

être, mais *formellement* et non *virtuellement ;* 2° elle me paraît aussi proposée comme telle par l'Église, sinon par les définitions solennelles du Vatican, du moins par le magistère ordinaire et universel. Cela suffit, on le sait, pour qu'il y ait *dogme* ici et pour que je puisse donc étudier la proposition en cause *en tant qu'elle exige une adhésion de foi.*

Cela posé, Dieu ressemble à une personne en ce que notre attitude par rapport à lui doit ressembler à notre attitude vis-à-vis d'une personne. C'est sous les espèces de la ressemblance d'action qu'est saisie la ressemblance de nature indéterminable en soi. Et cela suffit à justifier le rôle négatif ou prohibitif du dogme : est proscrite et rejetée toute formule théorique dont la traduction en langage de vie aboutirait à nous faire prendre une mauvaise attitude ou suivre une mauvaise conduite (1).

Qu'on y fasse attention. L'intellectualisme nous engage dans une impasse. Plaçons-nous en effet à ce point de vue pour examiner la notion de *personne* ou telle autre qu'on voudra. Si nous prétendons en déterminer le contenu, que faire sinon nous adresser à notre expérience ? Mais alors, dès qu'il s'agit d'une application à Dieu, nous voici en plein anthropomorphisme. Et il n'y a qu'une seule manière de s'y prendre pour que cet anthropomorphisme ne soit plus choquant ; c'est d'en appliquer les formules à nous-mêmes, non directement à Dieu ; c'est d'entendre les notions en cause comme définissant ce que doit être notre attitude par rapport à Dieu, non ce que Dieu est en soi ; ce qui revient à quitter le point de vue de l'intellectualisme pour celui de l'action.

Que si nous nous obstinons à nous en tenir quand

1. A ce point de vue, M. de Grandmaison dit en passant que le dogme *Dieu est personnel* exclut non pas seulement telles et telles formes, mais *toute* forme de panthéisme. Cela est excessif. Car sans doute, si le concile du Vatican a pris soin d'énumérer très précisément certaines doctrines panthéistes pour les frapper de ses anathèmes (Can. 3 et 4 du chap. I dans la Const. *Dei Filius*), ce n'est pas sans motif.

Digitized by Google

même au premier, nous ne parvenons à éviter l'anthropomorphisme imminent qu'en tombant dans l'agnosticisme. Nous en venons alors à dire que toute notre science de Dieu se résume en cette parole de saint Augustin (in Ps. 85, n. 12): « Vous demandez ce qu'est Dieu? *Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit* » (I COR., II, 9). Nous nous bornons à noter avec le pseudo-Denys que tout ce qu'affirment de Dieu les noms traditionnels en pourrait être nié avec plus de vérité encore. Dans ces conditions, en effet, « toutes les formules se valent »; et cette conséquence inévitable est pour moi la condamnation même de l'intellectualisme. Seule l'autre attitude est capable de donner un sens précis à la *via negationis*. D'abord de la façon que j'ai dite ci-dessus, et puis d'une seconde manière encore. Car il est très juste de soutenir qu'on ne pourrait rien nier de Dieu si on n'en pouvait rien affirmer; que ce qu'on nie, ce ne sont toujours que des limites et qu'une telle négation double équivaut à une affirmation. Mais voyez la situation véritable de l'intellectualisme. Qu'a-t-il pu poser au début comme notion initiale que la méthode négative aurait à parfaire par exclusion des limites? Une notion où — telle qu'il a pu l'acquérir — les limites sont essentielles. Dès lors, par les négations subséquentes, à quoi peut-il arriver, sinon à détruire la notion qu'il avait, ou du moins à la dissoudre dans un vague indéterminable? Ici de nouveau l'action est nécessaire pour affirmer d'abord et permettre ainsi à l'intelligence discursive, dans son effort de mise en concepts, de nier ensuite sans abolir. Cette négation veut dire que les concepts essayés ne conviennent pas: mais leur suppression laisse intacte l'œuvre antérieure et supérieure de l'action.

Mais l'intellectualisme veut passer outre. La déficience, dit-il, est dans nos concepts, non en Dieu. La voie de négation ne signifie pas seulement que *Dieu n'est pas ceci ou cela*, mais que *Dieu est plus que tout cela*. Nos formules ne conviennent pas, non par défaut en Dieu, mais par excès: elles doivent être majorées infi-

Digitized by Google

niment, car ce qu'elles expriment est en Dieu non comme elles l'expriment, mais *excellentiori modo*, dit saint Thomas. Nous dirons donc que Dieu est *supra-personnel*, voulant signifier ainsi que la notion de personnalité divine n'a qu'une ressemblance lointaine et déficiente avec l'objet correspondant. — Soit; mais que cela est vague! Comment voir là autre chose que des imaginations sans consistance? Comment assigner même des degrés variables de ressemblance quand on ne peut pas comparer avec le modèle, avec le terme limite? Il n'y a qu'une manière de dissiper tous ces nuages et c'est de revenir au langage de l'action en disant ce que j'ai rapporté plus haut pour définir et graduer la ressemblance de Dieu avec une personne, et en ajoutant pour marquer l'éminence ineffable de la personnalité en Lui qu'une telle attitude, même poussée jusqu'au bout de nos forces, ne Lui donne pas encore tout ce qu'Il mériterait, que nous ne pouvons nous en contenter, et que nous devons par suite rester toujours en face de Lui dans l'anéantissement de l'adoration.

III. — DOGME ET DÉMONSTRATION.

De cette question fondamentale, à laquelle M. de Grandmaison consacre plusieurs pages de son article, je ne dirai ici qu'un mot très bref.

Ce qui fait difficulté pour moi, ce n'est point que le dogme requière une adhésion irréformable et absolue: c'est qu'une telle adhésion puisse aller à un dogme conçu comme collection d'énoncés théoriques. En un mot, il me semble voir une incompatibilité de principe entre le point de vue intellectualiste et le genre d'assentiment qu'un catholique doit au dogme. Si l'on préfère, je trouve que les « objections modernes » que j'ai rapportées deviennent irréfutables quand on se fait une conception intellectualiste du dogme. Je n'ai pas entendu démontrer autre chose; et je n'ai pas besoin de dire qu'à mes yeux les objections en cause ruinent l'idée qu'on

Digitized by Google

se fait parfois du dogme et non pas le dogme lui-même.

Sur le principe d'immanence dont M. de Grandmaison parle ensuite, je présenterai une seule observation. Ce principe n'est pas une opinion particulière propre à telle ou telle école de philosophes contemporains. Sa force et son importance viennent surtout (pour qui le juge du dehors) de ce qu'il constitue la vérité centrale en laquelle communient toutes les écoles, le point de ralliement que reconnaissent tous les philosophes d'aujourd'hui. De là, dans mon article, ces assertions que M. de Grandmaison trouve « bien hautaines » et par lesquelles je voulais seulement rappeler un fait de notoriété publique. Est-il vrai que l'histoire de la philosophie nous invite « à considérer avec quelque détachement ces déclarations intégristes ? » J'observe que, si les doctrines philosophiques, si les systèmes se sont renversés les uns sur les autres (non sans un progrès toutefois), du moins la méthode de la philosophie a toujours été s'affirmant, s'épurant, se dégageant dans la même direction : *perennis philosophia.* Or cette direction est celle que marque le principe d'immanence, lequel, — ne l'oublions pas, — caractérise une *méthode* beaucoup plus qu'une *doctrine.* Au surplus, M. de Grandmaison se répond implicitement à lui-même. Car, après avoir interprété le principe d'immanence d'une façon à laquelle je ne puis que souscrire, il ajoute : « Alors un homme qui pense ne pourra guère que tomber d'accord » avec ceux dont il vient de résumer le sentiment. Ai-je dit autre chose ?

Tout au plus appuierai-je quelque peu davantage sur la nécessité qui veut qu'une vérité quelconque, pour devenir *notre* vérité, c'est-à-dire pour prendre un sens par rapport à nous et pour pouvoir être assimilée par nous, réponde d'une certaine manière à un appel de notre esprit. Mais ce n'est là peut-être qu'une simple nuance. En tout cas, je m'explique longuement là-dessus, en ce qui regarde la vérité surnaturelle, dans un article de la *Revue biblique* auquel j'ai déjà fait allusion;

Digitized by Google

pour ne pas répéter ici les mêmes choses, je demande la permission d'y renvoyer le lecteur [1].

Enfin, dans tout ce que dit après cela M. de Grandmaison sur l'apologétique, je ne vois pas, pour ma part, après lecture attentive, ce que je refuserais d'accepter, ni ce qui contredit en quoi que ce soit ma thèse. Peut-être, sur quelques points, y aurait-il lieu d'insister ou de préciser davantage ? Mais ce ne serait pas à propos ici. L'article *Qu'est-ce qu'un dogme ?* ne parlait pas de ces problèmes. Il se bornait à rappeler brièvement l'insuffisance radicale des procédés apologétiques purement extrinsèques à l'emploi desquels condamne l'adoption du point de vue intellectualiste en matière de dogme. Or, là-dessus, M. de Grandmaison est en somme, si je ne me trompe, du même avis que moi et que les partisans d'une apologétique d'immanence. Une telle apologétique est nécessaire pour vivifier l'apologétique objective : cela me paraît ressortir de toutes les pages que j'examine en ce moment. D'autre part, il y est dit très bien, en manière de conclusion, que les procédés d'accès à la foi ne sont pas proprement assimilables à des procédés scientifiques, parce que « la nature des objets à atteindre s'y oppose » et que « la certitude à laquelle on vise est d'un autre ordre ». N'est-ce point là, en d'autres termes, exactement ce que je disais ?

IV. — DOGME ET ACTION.

Je ne dirai non plus qu'un mot sur ce quatrième et dernier point, les explications qui précèdent pouvant suffire en somme pour dissiper tout malentendu.

M. de Grandmaison expose en de très belles pages le sens moral de la révélation chrétienne, le rôle qu'elle joue relativement à la loi naturelle et l'infinie hauteur où elle nous élève au-dessus de cette loi. Puis il insiste fortement sur le primat de la doctrine par rapport aux

1. Voir ci-dessus, page 45.

Digitized by Google

applications pratiques. Je ne veux rien contester de cela. A aucun degré, je ne me range parmi ceux qui affectent de regarder le christianisme comme une morale sublime à prendre en faisant bon marché du dogme positif. Cette manière de voir, quand elle ne procède pas d'une tactique méprisable, me paraît le fait de gens qui se font une bien pauvre idée de la vie spirituelle. Surtout elle implique la conception séparatiste que je combats. Tout ce que j'ai dit, tout ce que je répète, c'est que la signification pratique ne doit pas être considérée comme une conséquence discursivement déduite du dogme, mais qu'elle appartient à sa substance même et qu'elle le constitue, le dogme étant objet de *pensée-action indissoluble* et non de *pensée pure*, de *pensée abstraite*, de sorte qu'il est formulé en langage de vie, non de spéculation, et que sa forme intellectuelle abstraite n'est qu'une codification juridique faite après coup.

Résumons une dernière fois les rapports du dogme et de l'action, en ayant toujours présente à l'esprit la véritable idée de celle-ci [1].

Pour ce qui concerne la période d'accès à la foi, le discours, la spéculation théorique peuvent servir sans doute, mais d'une façon seulement accessoire. « *Non in dialectica Deo complacuit salvum facere populum suum* », dit saint Ambroise. D'où je conclus avec M. l'abbé Sertillanges [2] : « Le dogme est, avant tout, une direction pratique ; et l'on avance vers lui, et l'on adhère à lui selon les lois de la pratique. » C'est ce que M. de Grandmaison exprime à son tour quand il écrit que la préparation intellectuelle de la foi « ne suffit pas, si même elle est la plus importante » (p. 213, n. 2). C'est lui encore qui cite ce texte de saint Thomas : « *In cognitione fidei principalitatem habet voluntas.* » Et c'est lui enfin qui rappelle un passage des Actes où se trouve condensée en quelques mots toute l'apologétique de l'immanence. « *Quaedam mulier, no-*

1. Voir *supra*, p. 94.
2. *Quinzaine* du 1er juin 1905, p. 412.

Digitized by Google

mine Lydia,... colens Deum, audivit: cujus Dominus aperuit cor intendere his quæ dicebantur a Paulo » (ACT. APOST., XVI, 14). Il y a proposition de la vérité au dehors; mais cette proposition resterait lettre morte si le cœur ne s'ouvrait pour l'accueillir et n'allait en quelque manière au-devant d'elle; c'est la grâce divine qui donne une telle capacité d'intelligence et de postulation; et la grâce vient à ceux qui, par leur bonne volonté, par leur attitude et leur action, sont déjà, pour autant qu'ils peuvent, des serviteurs de Dieu. La loi reste la même pour tous. Il faut aborder la question religieuse comme une question vitale et non comme une affaire de pure théorie spéculative; et la religion se présente essentiellement non comme un système philosophique, mais comme une solution pratique au problème concret que la vie pose en nous.

Une fois la vérité atteinte, nous avons vu comment le dogme concerne premièrement et directement notre action et comment il n'atteint notre connaissance discursive qu'à travers notre action et sous les espèces de notre action. J'ai suffisamment insisté là-dessus pour n'y plus revenir.

Mais ce qu'il faut noter en terminant, c'est le rôle de l'action encore dans le développement ultérieur du dogme. Que celui-ci dirige notre conduite et l'inspire, qu'il règle notre attitude, qu'il soit pour nous aliment spirituel, source de vie et de lumière, qu'il renouvelle jusqu'en son fond et qu'il porte à une puissance transcendante notre activité morale: je le contesterai moins que personne. Mais il y a plus. C'est par la mise en pratique, par l'expérience vécue, par l'effort illuminateur de l'action réalisante, que la connaissance du dogme s'approfondit toujours davantage en nous. Sur ce point, l'Écriture est pleine de textes significatifs qui sont dans toutes les mémoires. J'ai donc le droit, ou jamais, d'appliquer à ce cas ce que j'ai dit ailleurs sur la connaissance en général, dans une critique d'ensemble de l'intellectualisme [1]: *la vraie connaissance est action.*

1. Voir dans la *Revue de Métaphysique et de Morale,*

Digitized by Google

De là résulte clairement le sens que j'attache à la règle évangélique: « *a fructibus eorum cognoscetis eos* », comme critère de vérification [1]. J'y insisterai ailleurs [2]. Mais ce que je veux noter tout de suite, c'est que ce principe n'a jamais signifié pour moi que nous ayons à faire un choix, un triage dans le contenu de la révélation d'après notre appréciation individuelle et présente de son utilité. A cet égard, je pense tout à fait comme M. de Grandmaison, comme Newman qu'il cite, et sans doute comme tout catholique véritable. J'ai comparé les dogmes à des *faits:* est-ce que le savant choisit entre les faits pour retenir les uns et rejeter les autres? Non, mais il s'efforce d'*utiliser* tous les faits. Il en est de même ici. Tous les dogmes concernent notre action, bien que nous ne sachions pas toujours voir comment et en quoi; et, pour déterminer leur sens, la méthode efficace consiste à s'efforcer de les vivre. Je ne puis instituer ici une discussion sur le Sabellianisme ou sur la procession du Saint-Esprit *ab utroque;* je pense que les dogmes correspondants ont une signification pratique et morale, une valeur de vie, qu'il ne serait peut-être pas si difficile de préciser; je crois surtout que, si cela n'était pas, si ces dogmes n'avaient aucun rapport avec notre action, s'ils ne nous apportaient que des vues théoriques, l'É-

1901, un article intitulé: *Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie.*

1. Quand j'ai écrit (p. 12 de l'article *Qu'est-ce qu'un dogme?*): « La valeur d'une vérité se mesure avant tout aux services qu'elle rend », je restais placé par hypothèse dans l'ordre de la science et de la philosophie, comme le contexte en fait foi. C'est à vouloir, d'un point de vue intellectualiste, transformer les dogmes en énoncés théoriques et spéculatifs qu'on risque de les faire paraître inutiles et inféconds. Je ne dis pas du tout qu'ils soient tels par rapport à notre vie religieuse, ni même — indirectement, et sous la forme du pragmatisme, — par rapport à notre vie intellectuelle entendue au sens le plus large.

2. Dans un travail *Sur la logique de l'invention* actuellement en cours de publication (voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1905). — Voir aussi un article que j'ai inséré dans la *Correspondance de l'Union pour la Vérité*, 1906, n° I.

Digitized by Google

glise n'en eût pas fait des dogmes définis et les eût laissés à jamais dans le domaine des *opinions libres.*

Et, pour finir, il me semble que l'interprétation pragmatique des dogmes est celle qui permet le mieux de comprendre l'immutabilité de leur sens malgré les enrichissements et les précisions. En effet « la doctrine de la foi révélée de Dieu n'a pas été proposée à l'esprit humain comme une découverte philosophique qu'il avait à perfectionner » et l'on doit « conserver perpétuellement aux dogmes sacrés le sens fixé par une première déclaration de notre sainte Mère l'Église », sans qu'il soit jamais permis « de s'écarter de ce sens sous l'apparence et le prétexte d'une intelligence plus élevée. » (Const. *Dei Filius*, chap IV.) N'est-ce point dire équivalemment que le sens du dogme est avant tout pratique et moral? Puisque nos conceptions théoriques se renouvellent et se transforment incessamment, n'est-ce point par notre attitude, par notre conduite, par notre action, — entendues comme je l'ai précisé plus haut, — que nous ressemblons aux chrétiens de tous les âges passés ou futurs et que nous professons la même foi qu'ils ont professée ou professeront? Je ne sais dans quelle mesure précise j'arriverais à m'entendre intellectuellement avec un saint Augustin ou un saint Thomas, s'il m'était donné de recevoir leurs leçons et de converser avec eux; mais ce que je sais bien, c'est que, dans toutes les démarches de leur vie et de ma vie, dans tous les actes pratiques de leur âme et de mon âme, je n'aurais aucune peine à les comprendre ou à m'en faire comprendre, et ne serais séparé d'eux que par l'infirmité de mon amour.

Et maintenant, parvenu à la fin d'une discussion où je crois n'avoir jamais différé de mon interlocuteur que par les formes du discours, je me retrouve plus clairement encore en pleine communion de sentiment et de volonté avec lui. Oui, travaillons à nous comprendre, sans rien méconnaître, sans rien oublier: au terme de notre effort, il y a la paix, cette paix divinement pro-

Digitized by Google

mise aux hommes de bonne volonté. La vérité vaincra; sa victoire ne sera pas celle d'un homme sur un homme; elle trouvera chacun de nous prêt à l'acclamer dans le plus intime de son âme. Pour préparer ce triomphe dans la mesure de notre pouvoir, nous ne donnerons pas notre confiance aux systèmes faits de main d'homme; mais nous aimerons les hommes en qui passent les systèmes et nous chercherons surtout à discerner par où ils ont raison. Nous aurons la longue patience qui est le fruit de la charité; nous ne serons ni de ceux qui arrêtent ni de ceux qui bouleversent; nous tâcherons que notre zèle soit toujours de mieux en mieux informé; et nous nous efforcerons de produire notre témoignage sans crainte ni réticence, dans la sincérité de notre cœur, simples et droits comme la lumière, disant ce que nous voyons tel que nous le voyons, fidèles à la divine parole: *Sit sermo vester: est, est; non, non.* Surtout nous fermerons notre âme à cette inquiétude qui est toujours un défaut dans la foi. Dieu ne manquera pas à son Église; le magistère infaillible est vivant aujourd'hui comme hier; la richesse du Don divin n'a pas livré ses ressources dernières; et par-dessus tout, par-dessus les oppositions craintives et les innovations téméraires, par-dessus l'habileté des uns et l'imprudence des autres, il y a Celui qui nous a dit un jour la parole de suprême apaisement: « *Confidite: Ego vici mundum.* »

Digitized by Google

QU'EST-CE QU'UN DOGME ?

RÉPONSE A M. PORTALIÉ, A Mgr TURINAZ ET A QUELQUES AUTRES CRITIQUES.

Les *Etudes* des 20 juillet et 5 août 1905 contiennent une longue et vive réponse de M. Eugène Portalié à la question posée par moi dans la *Quinzaine* du 16 avril sous le titre *Qu'est-ce qu'un dogme?* L'auteur de cette réponse comprendra que je veuille m'expliquer publiquement au sujet d'objections formulées avec tant d'énergie et d'insistance. Il comprendra aussi la franchise de mon langage et n'y verra chez moi qu'une marque des sentiments qui l'ont animé lui-même. A cet égard je pense n'avoir rien de plus à dire. Nous sommes de ceux qui peuvent discuter librement, sans précautions oratoires ni protocoles diplomatiques, parce que notre commune foi nous unit au fond plus que ne pourra jamais nous séparer à la surface aucune divergence intellectuelle.

En répliquant à M. Portalié, je me ferai un devoir de suivre aussi exactement que possible le plan même d'après lequel il a conçu ses deux articles sur *l'explicati : morale des dogmes*. Toutefois je profiterai de l'occasion pour répondre en même temps à quelques autres contradicteurs, notamment à Mgr Turinaz, dont la bro-

Digitized by Google

chure *Une très grave question doctrinale* (1) ne peut être négligée, à raison de la situation officielle qu'occupe son signataire et des manifestations diverses par lesquelles il a voulu la commenter.

Je voudrais dissiper certains malentendus, trop réels, hélas! encore qu'invraisemblables. Je voudrais aussi rétablir mes idées qu'on n'a pas comprises et qu'on a trahies en croyant les traduire. Mais, avant de commencer, il faut que je présente quelques observations préliminaires, afin de circonscrire le terrain du débat et de préciser les conditions de la controverse.

Les articles de M. Portalié, la brochure de Mgr Turinaz ne me mettent pas seul en cause. Mais je ne répondrai que pour moi, et sur ce qui me concerne directement. On ne réussira pas dans la tentative d'imaginer ici un « bloc »(2). Ni M. Blondel, ni M. Laberthonnière, ni M. Fonsegrive, ni M. Jousse de la Motte, ni l'anonyme qui a signé F. P. dans la *Quinzaine*, ni personne autre, ne sauraient être tenus pour engagés en quoi que ce soit par ce que j'ai écrit; et réciproquement je ne suis responsable à aucun degré de leurs opinions. Il n'y a parmi nous rien qui ressemble à une Ecole, encore moins à une Secte; chacun de nous pense pour son compte, à ses risques et périls, avec le bonheur seulement de rencontrer parfois d'autres esprits dont la pensée est concordante; et *a priori* nous n'avons en commun, outre le désir de bien faire, que la foi catholique et la volonté d'obéissance à l'Église.

Quant à M. Loisy, dont une véritable hantise (quand ce n'est pas une tactique) fait aujourd'hui soupçonner partout l'influence occulte, je déclare que son œuvre doit être mise absolument hors de cause en l'espèce. Il ne saurait me convenir de laisser retomber sur lui, fût-ce indirectement, la moindre part d'une responsabilité que j'assume seul, sans « désarroi » aucun, n'en déplaise

1. Paris, Roger et Chernoviz. — Mgr Turinaz a publié, sous le même titre et chez les mêmes éditeurs, une seconde brochure, en réponse à M. l'abbé Sertillanges.
2. D'aucuns ont même parlé de « complot »!

Digitized by Google

à M. Portalié, avec pleine conscience de ce que j'ai voulu et de ce que j'ai fait. A chacun sa charge. Pas de bouc émissaire. Lorsque j'ai conçu la doctrine dont s'inspire l'article *Qu'est-ce qu'un dogme?* — car il y a plusieurs années que je la porte en moi pour la soumettre à l'épreuve journalière de la vie — je n'avais pas lu une ligne des fameux « petits livres rouges ». On fera donc bien de ne chercher dans le cas actuel aucune trace d'une influence exercée ou subie [1].

Enfin, que M. Portalié se rassure! Si ma foi souffre, ce n'est point de troubles intérieurs; et ce n'est pas contre un doute personnel que je lutte. J'appartiens à l'Église corps et âme, de volonté, d'intelligence et de cœur, sans la moindre restriction ni réserve, sans nulle inquiétude non plus. Elle seule a les paroles de vie éternelle. Elle seule a les promesses divines, les promesses d'indéfectible avenir. Je suis plus sûr de cela que de quoi que ce soit d'autre; et sur cette certitude j'engage ma vie entière. C'est justement pourquoi je n'ai peur d'aucun problème, je ne redoute aucun examen, je ne fuis devant aucune difficulté. Je ne craindrai jamais de me poser les questions qui se posent en effet. M. Letourneau, curé de St-Sulpice, dans un sermon que résume la *Vérité française* du 20 décembre 1905, semble opposer mon attitude à celle des « vrais croyants », comme si la caractéristique de ceux-ci était de ne réfléchir à rien de ce qui dépasse le catéchisme; on dirait qu'à ses yeux tout besoin de la pensée soit une tentation, toute recherche une défaillance de l'esprit chrétien; et à ce sujet il parle de « péché contre la foi ». Je ne puis être de son avis, non parce que je doute, mais parce que je crois, non parce que je fais passer quelque chose avant la doctrine révélée, mais parce que j'estime la doctrine révélée capable de satisfaire (et au-delà) toutes les exigences légitimes de la pensée humaine. Ce serait bien mal me comprendre que de lire ce que

1. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que je m'interdise aujourd'hui d'utiliser selon l'occurrence l'œuvre de M. Loisy.

Digitized by Google

j'ai écrit comme tendant à restreindre ou à diminuer la foi.

Cherchons donc hardiment et loyalement, travaillons de tout notre effort à penser de mieux en mieux ce que nous croyons, sans paraître toujours trembler de voir la critique dissoudre ce que par la foi nous savons être réalité, sans nous conduire non plus comme si cette réalité était liée indissolublement à nos manières personnelles de la concevoir. Tous nous aimons la vérité et sommes prêts à l'accueillir d'où qu'elle vienne. Tous nous sommes convaincus aussi que nos idées sont imparfaites et que nous avons à les modifier sans cesse pour les parfaire. Dès lors comment ne serions-nous pas heureux des contradictions sincères et réfléchies qui nous forcent à explorer les replis les plus intimes et les conséquences les plus lointaines de nos pensées? Si quelqu'un fait loyalement l'effort de nous comprendre et nous expose ensuite en pleine droiture ses objections et ses difficultés, celui-là est notre ami.

Et j'ajoute qu'il ne faut pas craindre de mettre ouvertement une semblable discussion devant les yeux de tous. Elle y a été depuis longtemps déjà portée par d'autres. Ne laissons pas aux incroyants le monopole de certaines recherches et de certaines franchises. Il est utile d'aborder en public une question que tant d'âmes se posent avec anxiété dans le secret. On ne résout pas un problème réel en faisant sur lui le silence; et à feindre qu'il n'existe point on ne supprime aucun mal. Que serait-ce d'ailleurs qu'une foi incapable de s'examiner sans péril? La politique de « huis clos » n'a jamais été bien heureuse; mais aujourd'hui surtout c'est un danger beaucoup plus qu'une sauvegarde. ***Qui facit veritatem venit ad lucem.***

Digitized by Google

I. — POSITION DU PROBLÈME.

M. Portalié commence par une analyse de mon article. Et déjà, dans cette analyse, les expressions qui traduisent l'étonnement et l'effroi se multiplient sous sa plume avec une insistance qui manifeste clairement qu'il voit des monstres là où je ne découvre au contraire que des vérités très simples et même, au moins *en droit*, assez banales. Quelques explications complémentaires ne seront donc pas superflues.

Je combats une conception — dite *intellectualiste* — suivant laquelle un dogme serait dans son fond, dans sa substance même, et quels que puissent être ultérieurement ses corollaires pratiques et moraux, l'énoncé d'une thèse théorique et spéculative, un objet de connaissance pure et de simple contemplation intellectuelle, bref quelque chose comme un théorème intangible et indémontrable qui néanmoins ne différerait pas, quant à sa modalité, d'une proposition quelconque de science ou de philosophie abstraites, sauf par la manière dont nous pourrions en acquérir la certitude. Cette conception s'inspire de la doctrine connue en psychologie sous le nom d'*associationnisme*, de la doctrine qui tient l'esprit pour une juxtaposition de *facultés* ayant chacune son domaine rigoureusement délimité. Elle implique une *philosophie de l'intelligence séparée*, une *philosophie de*

Digitized by Google

l'idée pure, aussi incomplète et inexacte en son genre que ce qu'on a nommé *philosophie du sentiment* ou *philosophie de la volonté*. Qu'on en juge par les quelques phrases suivantes, extraites de la *Revue thomiste* (septembre-octobre 1905, pages 452 et 453), et que je cite surtout parce qu'elles sont très symptomatiques : « Il faut toujours que la volonté... soit *précédée* par l'acte de l'intelligence. » « Admettrait-on que l'intelligence n'a pas d'objet propre, spécifiquement distinct de tout autre objet ? » « Pour ce qui est du dogme, voudrait-on en faire l'objet propre d'une autre faculté que l'intelligence ? La foi, vertu théologale, serait-elle subjectée ailleurs qu'en cette faculté ? » « La foi surnaturelle est un acte de l'intelligence [1]. » « Le dogme est essentiellement affaire d'adhésion intellectuelle et dans son développement il est affaire de dialectique intellectuelle. » Pas d'hésitation possible. Voilà bien l'intellectualisme : l'esprit conçu comme un complexe numérique d'éléments associés, l'intelligence et la volonté tenues pour deux pouvoirs extérieurs l'un à l'autre dont l'un doit avoir achevé son œuvre avant que l'autre commence la sienne ou du moins dont les démarches se juxtaposent au lieu de s'impliquer réciproquement et de se fondre, enfin un primat de gouvernement par le dehors reconnu à l'élément intellectuel. Tout cela revient à partir d'une dissociation de l'âme en facultés radicalement distinctes : point de départ étroit et artificiel dont le schématisme logique déforme la réalité des choses.

A l'encontre de cet *intellectualisme* — que le travail de la psychologie et de la critique modernes a définitivement ruiné — je ne veux accorder le primat ni à une action séparée de la pensée ni à une pensée séparée de l'action : le concret, c'est la *pensée-action*, la *vie de l'esprit* [2], réalité antérieure à l'analyse concep-

1. Le même auteur entend par dogme « une proposition à laquelle l'intelligence seule peut et doit formellement adhérer ».
2. J'ai précisé ces notions dans des articles antérieurs. — Cf. notamment : *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1901, et *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du

Digitized by Google

tuelle qui oppose intelligence et volonté. Voilà ce qu'il ne faut pas perdre de vue pour bien comprendre ce que j'ai voulu dire dans mon résumé des objections modernes contre les dogmes. Beaucoup des reproches que M. Portalié m'adresse étaient écartés d'avance par deux pages de mon premier article (1). Je prie qu'on les relise attentivement. On verra ensuite si le système que j'ai défendu mérite la dénomination de *praticisme agnostique.*

Ce que j'ai voulu déterminer dans un dogme, c'est le point précis sur lequel porte le devoir d'adhésion irréformable et absolue, le devoir d'adhérer par un acte de foi divine et catholique. Tout le monde distingue entre *données de la révélation* et *systèmes théologiques.* Tout le monde accorde que professer le Christianisme n'est pas souscrire à une philosophie spéculative particulière, qu'on peut croire sans être tenu pour cela de se rallier à telle ou telle École philosophique. Eh bien! j'ai voulu approfondir ce principe traditionnel, en m'efforçant de faire un départ précis entre ce qui est objet de foi et ce qui est objet de science, entre ce qui exige une adhésion proprement dogmatique et ce qui ne peut réclamer qu'une adhésion de certitude humaine. Il ne s'agit point là de tendre à *minimiser* les exigences doctrinales, à moins (comme dit Newman) qu'on n'entende par *minimisme* « l'attitude d'un esprit qui répugne à imposer à la foi des autres plus que l'Église ne leur demande formellement de croire » (2). Volontiers je poserais la question dans les mêmes termes que le Cardinal Dechamps: « La connaissance de la vérité religieuse ne peut être une science réservée au petit nombre, une science qu'on acquiert en s'enfermant dans une bibliothèque; comment est-elle donc effec-

25 février 1904. — Voir aussi la Note VII à la fin du présent volume.

1. Pages 29-31 du présent volume.

2. Cité par H. BRÉMOND: *Newman, Psychologie de la foi,* page 32, Paris, Bloud, 1905.

Digitized by Google

tivement à la portée de tous? (1)» Le pragmatisme (2) seul donne la solution de ce problème, en présentant les dogmes comme appartenant à l'ordre de l'action et de la vie. Leur signification, dit-il, est avant tout pratique et morale. Car Dieu ne se révèle à l'homme qu'en vue du travail de la fin dernière. Et c'est pourquoi la sainteté sert plus que le génie pour entrer dans les profondeurs de la vérité religieuse: fait remarquable, dont l'intellectualisme rend mal compte.

Mais de ce qu'un dogme a essentiellement *en tant que dogme* une valeur *vitale* et une signification *pratique*, a-t-on le droit de déduire qu'il soit *sans rapports avec la pensée?* Ce serait s'inspirer d'une psychologie bien étroite et, pour tout dire, de l'intellectualisme même que je combats. Car c'est l'intellectualisme seul qui oppose l'intelligence et la volonté comme deux pouvoirs numériquement juxtaposés dans l'homme, l'intelligence apparaissant alors *purement théorique* et la volonté *radicalement aveugle*. M. Portalié s'exprime comme si la question était de choisir entre un primat de l'idée pure et un primat du geste pur. Comment ne voit-il point que poser ainsi la question, c'est toujours se placer au point de vue de l'intellectualisme, c'est toujours partir de la dissociation conceptuelle qui le constitue? Les deux termes de l'antinomie *pensée théorique* et *action aveugle* sont corrélatifs; il suffit d'adopter l'un pour qu'aussitôt l'autre apparaisse en contraste; ils forment l'endroit et l'envers d'une même conception; en sorte que M. Portalié se trompe entièrement en m'attribuant une doctrine — appelée *volontarisme* — que je repousse au même titre que la sienne et comme étant de même genre puisqu'elle est simplement son contraire (3)

1. Cf. MALLET, *Annales de Philosophie chrétienne*, octobre 1905, page 70.

2. J'avertis une fois pour toutes que je ne prends pas ce mot dans l'acception restreinte où il désigne une certaine philosophie anglo-américaine dont William James peut être regardé comme l'initiateur. Voir ci-dessus, p. 104.

3. Si j'ai choisi le mot *action* (d'où *pragmatisme*), c'est justement pour prévenir la méprise à laquelle pourrait donner lieu un nom de « faculté » particulière.

Digitized by Google

Je n'ai jamais accusé les dogmes eux-mêmes d'absurdité irrémédiable; je ne les ai jamais prétendus condamnés en eux-mêmes sans retour par les progrès de la philosophie moderne; je n'ai jamais conclu à une irréductible antinomie entre les affirmations du *Credo* et la pensée raisonnable; je n'ai jamais soutenu l'existence d'une incompatibilité absolue et radicale entre l'intelligence humaine et l'acte de foi. Ce que j'ai déclaré intenable, c'est la conception intellectualiste du dogme, c'est-à-dire une certaine philosophie du dogme, non pas le dogme lui-même. Ce que j'ai jugé inconciliable, c'est la conception du dogme comme théorie spéculative et l'adhésion irréformable qu'il exige, nullement la raison et la foi. Le postulat intellectualiste sous-jacent, voilà ce qui donne aux objections modernes leur force irréfutable; en sorte que l'examen de ces objections et la reconnaissance de leur solidité relative devient une réfutation de l'intellectualisme par l'absurde, réfutation valable pour les croyants auxquels je m'adressais. Le rationalisme, au fond, n'est qu'un intellectualisme conséquent avec lui-même. Est-ce à dire qu'il soit nécessaire, pour penser chrétiennement, de ne plus penser du tout; qu'il faille renoncer à toute raison, à toute vie intellectuelle, sauf à se consoler en répétant — dans un sens qui ne serait pas du reste celui de leurs auteurs — le *Credo quia absurdum* ou le fameux *Abêtissez-vous?* J'ai dit et je redis explicitement le contraire. De ce qu'une certaine manière de penser ne peut être maintenue, il ne s'ensuit pas que toute pensée soit proscrite; de ce qu'un certain système apparaît caduc, il ne s'ensuit pas que tout soit perdu ni que la raison elle-même soit attaquée jusque dans ses fondements. Ce sont là des conclusions beaucoup trop simplistes. L'esprit humain est plus riche que cela, plus complexe, plus fécond en ressources: « Démolir la raison sous prétexte d'aller à Dieu par le cœur », nul de nous n'y a songé. Mais irait-on jusqu'à prétendre que le *moral* n'est affaire que de sentiment ou de geste et n'a aucun rapport avec la pensée? « Soutenir que l'existence de

Digitized by Google

Dieu, de l'âme, de la vie future est indémontrable », aucun de nous ne l'a fait non plus. Mais voulez-vous dire qu'en dehors de votre raison il n'y a plus de raison, qu'en dehors de vos preuves il n'y a point de salut?

Digitized by Google

II. — ENSEIGNEMENTS DE LA TRADITION.

Dans la question du dogme, M. Portalié adopte une attitude intellectualiste, au sens le plus rigoureux du mot; pour lui, un dogme est bien l'énoncé d'un théorème, une proposition théorique et spéculative se rapportant avant tout à la connaissance considérée comme fonction séparée de la vie; et il insiste si bien là-dessus que je pourrais le citer en exemple à ceux qui m'ont accusé de combattre sous le nom d'intellectualisme un fantôme purement imaginaire. La grande raison qu'il avance est qu'une telle manière de voir appartiendrait à la tradition chrétienne la plus authentique et la plus universelle. Il croit même à cet égard l'évidence des faits si éclatante qu'aucun doute sincère ne serait possible, et il me range sur ce point à son opinion. Sur quoi je suis obligé de l'avertir qu'il se trompe et qu'il a mal interprété mes déclarations. Du reste il n'est pas le seul [1] à m'avoir reproché de soutenir une doctrine toute nouvelle, inconnue jusqu'à ce jour, sans racines dans le passé chrétien, en oppo-

1. Mgr Turinaz, après le P. Fontaine, va même jusqu'à parler de mon « complet mépris » pour « tous les Pères, tous les Docteurs, tout l'enseignement de l'Église. »

Digitized by Google

sition flagrante avec lui, et dont l'adoption constituerait une rupture de la tradition authentique. Mais il me sera facile de prouver que c'est là une erreur de fait.

Si la tradition véritable était unanime en faveur de l'intellectualisme, je regarderais la question comme tranchée d'avance : à vrai dire elle ne se poserait même pas. Mais il n'en va point ainsi. L'attitude intellectualiste est fréquente aujourd'hui ; c'est celle de nos adversaires, celle également de trop nombreux catholiques ; mais je ne crois pas qu'on puisse la dire *authentiquement traditionnelle*. J'y vois plutôt une nouveauté malheureuse, une infiltration. Elle date du jour où le culte de la science est devenu véritablement une superstition, du jour où le *concordisme* a fleuri, du jour où l'on a commencé le petit jeu paralléliste qui conduisit à découvrir successivement dans le premier chapitre de la Genèse les différents systèmes de géologie auxquels alla successivement la faveur des savants. Elle s'est répandue surtout sous l'influence des polémiques récentes contre les rationalistes, la préoccupation de *réfuter* au lieu de *dépasser* ayant conduit comme toujours à se placer sur le terrain même de l'adversaire combattu, à partir des mêmes postulats que lui, à s'inspirer des mêmes conceptions sous-jacentes. L'histoire de cette déviation serait intéressante à faire. Je ne puis l'entreprendre ici ; mais, sans viser à une énumération complète, je voudrais rappeler quelques faits et quelques textes qui marquent le vrai sens de la tradition.

Assurément le Christianisme implique une doctrine révélée de Dieu et rendue obligatoire par les définitions de l'Église. Nul catholique n'a jamais pu contester cela. Mais je répète cependant — et qui me démentira ? — que le Christianisme est essentiellement une source et une règle de vie, une discipline d'action morale et religieuse, bref un ensemble de moyens pratiques pour obtenir le salut (1), non un système de philosophie

1. Ne pas traduire *moyen pratique* par *recette aveugle*. On l'a fait (cf. FRANON, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, juin 1905, p. 168), mais je proteste absolument contre une telle déformation de ma pensée.

Digitized by Google

spéculative (1). A ceux qui me contredisent, je demande s'ils soutiennent catégoriquement des propositions comme celles-ci: *la religion chrétienne est moins une participation vécue à de mystérieuses réalités qu'une adhésion intellectuelle à un système de propositions spéculatives;* ou bien: *le Christianisme est d'abord une science, non une vie, d'abord une théorie, une spéculation philosophique, non une sagesse pratique informant l'action et menant au salut.* J'estime qu'ils y auraient quelque peine. En tout cas n'est-ce point la tradition qui leur fournirait des arguments. Sans doute la question qui nous occupe n'était pas posée autrefois d'une façon aussi nette, explicite et distincte qu'elle peut l'être aujourd'hui. Sans doute encore on peut découvrir, dans le passé, des germes de ce qui est devenu l'intellectualisme contemporain. Je ne songe point à contester par exemple, bien qu'on l'ait exagérée parfois, la tendance intellectualiste de S. Thomas. Cependant l'intellectualisme n'est pas la tradition tout entière, loin de là.

Commençons par l'Ancien Testament. Son caractère essentiellement moral et religieux, non spéculatif et théorique, saute aux yeux à la moindre lecture. Il ne ressemble guère à une Somme de thèses théologiques abstraites, à un recueil de propositions dialectiquement ordonnées. C'est moins une construction logique réfléchie qu'un poème débordant de lyrisme, et l'on y trouve plus de métaphores que de théorèmes. En un mot, les écrits bibliques, spécialement les livres des prophètes, n'ont visiblement rien d'une œuvre intellectualiste. Ils ne renferment ni argumentations méthodiques, ni analyses conceptuelles, ni théories explicatives. Ils s'adressent à l'homme concret, à l'homme agent moral et personne vivante, non pas à l'intelligence conçue comme faculté séparée. « L'Ancien Testament, observe Newman (2),

1. Il y a une philosophie du Christianisme; mais c'est une philosophie à faire, non une philosophie que la révélation nous fournirait toute faite; et à cette philosophie n'est pas due une adhésion de foi proprement dite.

2. Cité par H. BRÉMOND dans l'ouvrage récent qui a pour

Digitized by Google

fait à peine mention de l'existence de la raison, comme d'un attribut distinct et principal de l'âme. » Il nous propose une vie plutôt qu'une science, une discipline d'action plutôt qu'un système de philosophie. Ses pages ne sont pleines que de commandements et de conseils relatifs à la vie spirituelle. Tout y est concret et pratique. Tout s'y rapporte à l'action. Sans doute une doctrine est impliquée dans ces messages de salut, dans ces promesses, dans ces menaces, dans ces exhortations, dans ces préceptes. Mais c'est une doctrine qui tend à édifier dans la justice et l'espérance, dans la sagesse et la charité, plus qu'à satisfaire la curiosité spéculative ou à promouvoir la connaissance théorique. La vérité s'y présente à nous par son côté vital et salutaire, sous les espèces de l'attitude et de la démarche d'âme qui constituent notre devoir vis à vis d'elle. Et ainsi c'est à juste titre que la Révélation dont la Synagogue avait le dépôt était appelée la *Loi*.

Le Nouveau Testament a le même caractère que l'Ancien, peut-être plus sensible encore. Jésus lui-même a dit (MATTH., V, 17): *Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere, sed adimplere.* Et assurément rien de moins intellectualiste que l'Évangile. Ce n'est pas un traité de philosophie, ni même de théologie; ce n'est pas un recueil de thèses théoriques ou de dissertations abstraites. Le langage des paraboles est-il celui de la spéculation? Si on peut y voir le véhicule d'une métaphysique,au moins cette métaphysique reste-t-elle implicite, non systématisée, traduite en termes d'action vécue et de réalité concrète plutôt qu'en symboles de représentation pure et en formules proprement intellectuelles (1). La bonne nouvelle que Jésus nous annonce, ce n'est pas une gnose savante réservée à quelques subtils initiés: c'est le salut, la rémission des péchés, l'approche du royaume de Dieu; et sa prédication nous apprend surtout ce que nous avons

titre: *Newman: Psychologie de la Foi*, page 65; Paris, Bloud, 1905.

1. L'Évangile est, avant tout, un livre d'*expérience religieuse*,

Digitized by Google

à faire pour naître à la vie éternelle. La vérité qu'il enseigne est toujours présentée par lui sous son aspect pratique et moral, sous les espèces de l'action qu'elle commande et de la vie qu'elle communique, dans et par son rapport avec notre fin. L'idée du royaume est-elle définie dans l'Évangile autrement que par les conditions d'attitude et de conduite requises pour qu'on ait part à l'objet de la divine promesse? *Confiteor tibi, Pater, Domine coeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis* (MATTH., XI, 25). Est-ce là un langage intellectualiste? et quand il est écrit (JOAN., XVII, 3): *Haec est vita aeterna: ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum*, est-ce que cela ne marque pas que le mot *connaître* a dans la langue évangélique un sens vital plutôt qu'un sens intellectualiste? La foi qui transporte les montagnes et qui opère tous les miracles n'est-elle pas un principe appartenant à l'ordre de l'action? La « vérité » n'est-elle pas mise entre la « voie » et la « vie », comme étant de même nature qu'elles? Jésus lui-même nous déclare (JOAN., VI, 64): *Verba, quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.* De pareilles citations pourraient être multipliées sans fin. Au surplus les paroles suprêmes que le Christ adresse aux Apôtres (MATTH., XVIII, 19, 20), sont bien significatives et marquent nettement le caractère pragmatique de la révélation chrétienne: *Euntes ergo, docete omnes gentes..., docentes eos* SERVARE *omnia quaecumque* MANDAVI *vobis.*

Passons aux écrits apostoliques, et spécialement — pour faire court — aux épîtres de S. Paul. Le chapitre II de la Ire aux Corinthiens abonde en expressions qu'il faut détourner de leur sens naturel et obvie pour les mettre d'accord avec la thèse intellectualiste [1]: *Veni non in sublimitate sermonis aut sapientiae..... Non enim judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum*

1. La meilleure manière de ne pas comprendre St Paul est de le traduire « en scolastique ». De même pour les écrits johanniques.

Digitized by Google

et hunc crucifixum..... Et sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis: ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei; et le reste. Le même S. Paul écrit (I COR., IV, 20) que « le royaume de Dieu ne consiste pas dans des discours, mais dans des œuvres ». Il constate (I COR., I, 22, 23) que les Juifs demandent « des signes » et les Grecs « de la philosophie », et il ajoute: *Nos autem praedicamus Jesum crucifixum: Judaeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam.* Il parle de « croire en son cœur » et de « confesser de bouche »: *Corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem* (ROM., X, 10). Mais je ne retiendrai qu'un autre texte (HEBR., XI, 1), classique au sujet de la foi: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Cette foi qui est la substance de ce que nous devons espérer, le commencement de notre salut, la racine de toute justification, le germe de la vie future, peut-elle bien avoir pour principe un assentiment purement intellectuel à des énoncés d'ordre théorique et spéculatif? ou ne faut-il pas y reconnaître plutôt une démarche d'adhésion pratique, une bonne volonté, ce qu'on pourrait appeler un geste vital de soumission et de confiance, bref un don de l'âme entière par des actes effectifs et non par de simples pensées (1)? Qualifier ensuite la foi par les termes de *persuasion*, de *conviction*, en lui assignant pour objet *les choses que nous ne voyons pas*, n'est-ce point affirmer encore son caractère essentiellement moral? et n'est-ce point dire équivalemment qu'elle consiste en une saisie de mystérieuses réalités sous les espèces de l'action commandée par elles en nous? Le Concile du Vatican, qui cite ce passage de l'épître aux Hébreux (Const. *Dei Filius*, cap. III, *de Fide*, Ier paragraphe), emploie, pour désigner l'adhésion de foi, le mot *obsequium:* l'emploi de ce mot est

1. L'acte de foi est bien un *acte* au sens le plus riche du mot. — Cf. la note mise par le P. GAUDEAU, S. J., dans son *Libellus fidei*, p. 25.

Digitized by Google

d'autant plus significatif qu'il fut plus délibéré, un Père ayant proposé *assensum* au lieu d'*obsequium* et l'amendement ayant été rejeté sur un rapport présenté par Mgr Martin, évêque de Paderborn, au nom de la Députation de la Foi, dans la 42e congrégation générale (6 avril 1870).

Mais revenons à l'histoire. Après les documents apostoliques, il faudrait citer les œuvres des Pères et des Docteurs. Je ne puis entreprendre ici une telle revue. Depuis S.Ambroise qui déclare: « *Non in dialectica Deo complacuit salvum facere populum suum* » jusqu'à S. Thomas qui écrit: « *In cognitione fidei principalitatem habet voluntas* », il y aurait une longue série de témoignages à entendre. S. Augustin (*De Gen. ad litt.*, II, 9, 20) expose que Dieu n'a jamais voulu enseigner aux hommes « des vérités qui ne devaient leur servir de rien pour le salut »(1).Cette parole est rappelée par Léon XIII dans l'Encyclique *Providentissimus* et le même Pape cite également ce passage de S. Thomas (*Opusc.*, X): « *Mihi videtur tutius esse, hujusmodi, quae philosophi communiter senserunt et nostrae fidei non repugnant, non sic esse asserenda ut dogmata fidei etsi aliquando sub nomine philosophorum introducantur, nec sic esse neganda tamquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi occasio contemnendi doctrinam fidei praebeatur.*» Dans S. Bernard, dans S. Bonaventure, on trouverait aussi bien des textes significatifs: j'aurai l'occasion d'en citer quelques-uns plus loin. Il y aurait lieu de noter de même l'École de St-Victor, dont on connaît la répulsion à l'égard de la dialectique; Hugues de St-Victor ne résumait-il pas sa doctrine dans les formules suivantes: la connaissance de Dieu n'a pas d'autre mesure que l'amour de Dieu, l'homme voit la vérité dans la mesure où il y conforme sa vie? Mais surtout il serait à propos d'invoquer Duns Scot et la théologie séraphique. Voici quelques passages d'un théologien de

1 Mgr Turinaz, dans sa seconde brochure, p. 19, écrit: « Il est des dogmes qui n'ont pas de signification pratique. »

Digitized by Google

cette École, Frassen [1], qui sont bien remarquables: « *Theologia nostra non est scientia... Nostra theologia nullatenus speculativa est, sed simpliciter practica.... Theologiae objectum non est speculabile, sed operabile..... Quidquid in Deo est practicum est respectu nostri...* » Qu'il me suffise de noter en tout cas, sans la discussion d'aucun texte, la continuité d'une tradition mystique dans l'Église, tradition nettement opposée à l'intellectualisme et dont l'expression la plus populaire se trouve dans l'*Imitation* [2].

Plus récemment, prenons Bossuet comme représentant de l'enseignement officiel. On ne l'accusera peut-être pas de tendances révolutionnaires. Or voici ce que chacun peut lire dans son *Panégyrique de Ste Catherine:* « Parce que Jésus-Christ est une lumière, ils s'imaginent peut-être qu'il suffit de la contempler et de se réjouir de sa vue; mais ils devraient penser au contraire que cette lumière n'éclaire que ceux qui la suivent et non simplement ceux qui la regardent: Qui me suit, nous dit-il, et non qui me voit, ne marche point dans les ténèbres. Par où il nous fait entendre que qui le voit sans le suivre n'en marche pas moins dans la nuit et dans les ombres de la mort. Ainsi celui qui se vante de le connaître, et qui ne garde pas ses commandements, est un menteur, dit S. Jean, et la vérité n'est pas en lui..... C'est donc une maxime infaillible que la science du Christianisme tend à la pratique et à l'action..... La foi chrétienne n'est pas un spectacle pour les yeux, mais un appui pour les mœurs..... Telle est la nature de la foi, laquelle, comme vous voyez, ne pouvant avoir l'évidence qui satisfait la curiosité, mais seulement la fermeté et la certitude capable de soutenir la conduite, il est aisé de comprendre qu'elle déploie toute sa vertu à nous appliquer à l'action, et non à nous arrêter à la connaissance. » Dans un sermon

1. Voir la note VIII à la fin du volume.
2. On sait que l'*Imitation* fut précisément une protestation et une réaction contre les abus intellectualistes de la Scolastique.

Digitized by Google

Sur la parole de Dieu, Bossuet avait écrit déjà cette page admirable: « Mais quand Dieu même parlerait à l'entendement par la manifestation de la vérité, il faut encore aller plus avant. Tant que les lumières de Dieu demeurent simplement à l'intelligence, ce n'est pas encore la leçon de Dieu, ce n'est pas l'école du Saint-Esprit, parce qu'alors, dit S. Augustin, Dieu ne nous enseigne que selon la loi, et non encore selon la grâce, selon la lettre qui tue, non selon l'esprit qui vivifie. Donc, mes frères, pour être attentif à la parole de l'Évangile, il ne faut pas ramasser son attention au lieu où se mesurent les périodes, mais au lieu où se règlent les mœurs. Il ne faut pas se recueillir au lieu où l'on goûte les belles pensées, mais au lieu où se produisent les bons désirs. Ce n'est pas même assez de se retirer au lieu où se forment les jugements, il faut aller à celui où se prennent les résolutions. Enfin, s'il y a quelque endroit encore plus profond et plus retiré où se tienne le conseil du cœur, d'où l'on détermine tous ses desseins, d'où l'on donne le branle à ses mouvements, c'est là qu'il faut se rendre attentif pour écouter Jésus-Christ. » Que citerai-je encore après cela? Je veux au moins rappeler cette phrase de Newman: « Si la religion n'est pas une vérité pratique et d'ordre moral, le scepticisme est la seule philosophie raisonnable [1]. » On en pourrait trouver d'analogues chez une foule d'autres écrivains. Je pose d'ailleurs en fait qu'aujourd'hui même, dans la prédication ordinaire, dans la direction spirituelle, dans les livres d'édification et d'apostolat, toutes les fois qu'il s'agit de solutions effectives pour des cas concrets, toutes les fois qu'on revient à la réalité de la vie chrétienne, toutes les fois que le souci d'amener une âme à Jésus fait oublier les disputes d'écoles, c'est uniquement à la signification pratique et morale des dogmes qu'on s'attache, nullement aux théories et spéculations auxquelles ils peuvent donner matière.

1. Cf. H. BREMOND, *Newman: Psychologie de la Foi*, page 277; Paris. Bloud. 1905.

Digitized by Google

On voit en définitive combien on serait mal venu à invoquer contre moi l'argument de tradition. Assurément les étroites limites de cette réponse ne me permettent pas de tout dire (1). Néanmoins j'en ai dit assez, ce me semble, pour mettre en évidence le caractère parfaitement traditionnel des idées contenues dans l'article *Qu'est-ce qu'un dogme?*

1. Cf. un livre récent de M. l'abbé MARTIN, *L'Apologétique traditionnelle*, Paris, Lethielleux. 3 vol.

Digitized by Google

III. — PRINCIPES GÉNÉRAUX.

Que l'acte de foi implique un assentiment intellectuel, je n'ai jamais entendu le contester. Mais tout le monde m'accordera qu'il implique aussi autre chose: un concours de la volonté. Cela étant, la première question est pour moi de chercher sous quelle forme il convient de concevoir le rapport de ces deux éléments (1).

Commençons par une remarque importante. Je viens de poser le problème dans le langage de mes adversaires. J'ai parlé en effet comme si l'acte de foi résultait d'une synthèse opérée entre deux éléments séparables. Or c'est là un point de départ que je me refuse à tenir pour légitime. On voit donc que la forme d'énoncé précédente est défectueuse: elle préjuge quelque chose de la solution puisqu'elle suppose admis un certain postulat, à savoir le morcelage de l'âme en facultés distinctes dont chacune aurait une sorte d'autonomie ou du moins ferait son œuvre à part des autres et en dehors d'elles.

Ce postulat est le principe commun de l'intellectualisme et du volontarisme: systèmes antithétiques, je le veux bien, mais qui ont une même racine, et qui ne

1. Je laisse entièrement de côté ici l'élément surnaturel, la *grâce;* ce qui ne veut pas dire que je le méconnaisse: au contraire, je le *suppose* partout.

Digitized by Google

diffèrent en somme que par le coefficient d'importance attribué aux deux éléments; systèmes que l'on peut se représenter comme les deux pôles extrêmes, les deux limites opposées d'une même dissociation conceptuelle. Si je rejette également ces deux systèmes, c'est que je rejette le postulat dont ils dérivent symétriquement. Et de rejeter ce postulat j'ai bien le droit sans doute, car le morcelage des facultés n'est pas un point de foi et toute la psychologie moderne le condamne.

Notez que les théologiens sont unanimes à reconnaître le caractère moral de la foi, puisque, avec tous les Conciles, ils l'appellent une vertu. Ils sont d'accord aussi pour admettre son rôle vital dans l'œuvre de la justification. Enfin ils parlent tous de la part nécessaire qu'y prend la volonté libre de l'homme. Eh bien! je ne dis pas autre chose: mais je le dis dans le langage d'une psychologie mise à jour. Mes contradicteurs conçoivent à part l'un de l'autre et distinguent au point de les séparer le *jugement de foi* et l'*acte de foi;* ils se représentent l'intervention de la volonté comme un concours prêté du dehors au travail de l'intelligence. Pour moi, au contraire, il n'est pas question de deux efforts parallèles dont l'un précéderait, accompagnerait ou suivrait l'autre: les deux démarches sont intérieures, immanentes l'une à l'autre, elles s'enveloppent et se supposent réciproquement; et c'est leur unité complexe que je désigne par le terme de *pensée-action.*

Si j'acceptais le bien fondé du morcelage auquel on aboutit quand on érige en métaphysique les procédés du discours, je dirais, moi aussi, avec S. Thomas (*de Veritate*, q. XIV, art. 4): *Fides est in intellectu speculativo, quamvis sit ut occasio remota aliquid operandi.* Mais justement ce que je repousse avant tout, c'est le morcelage que cette phrase implique pour ainsi dire dans chacun de ses mots. De là vient la nécessité de formules différentes pour traduire la même réalité concrète (1).

1. Je ne dis pas que le doublet *Intelligence-Volonté* ne comporte aucune application légitime. Mais il en comporte d'au-

Digitized by Google

La vraie manière de poser le problème serait donc selon moi celle-ci: *comment faut-il effectuer le morcelage indispensable au discours, pour éviter les faux problèmes qui ne tiendraient qu'à ce morcelage, par lequel on substitue à la réalité un schème qui est forcément toujours quelque peu artificiel?*

Je ne prétends pas ici analyser d'une façon complète l'acte de foi. Qu'il me suffise d'en indiquer quelques traits.

J'envisage d'abord l'acte de foi en tant qu'il est une *adhésion* et je laisse provisoirement de côté ses autres aspects. Cela étant, je ne me préoccupe pas de partager cette adhésion en deux morceaux juxtaposés dont l'un ressortirait à l'intelligence, l'autre à la volonté. Mais je distingue entre ce qui mérite rigoureusement une adhésion de foi divine et catholique et ce qui ne peut réclamer qu'une adhésion purement humaine toujours réformable et perfectible. Assurément il n'existe pas de coupure absolument nette entre les deux ordres; il y a des points frontières par où s'établit une continuité; et certains de ces points frontières peuvent donner lieu à de subtiles discussions. Toute question ayant un caractère *juridique* présente la même circonstance: des *cas limites* sur lesquels il est possible de chicaner [1]. Néanmoins, en gros, les choses sont assez claires; et voici comment on peut les résumer.

Un dogme est à la fois: 1° la notification d'un fait, d'une donnée; 2° une matière à spéculations théoriques; 3° un critère régulateur de ces développements; 4° un principe d'orientation, une direction de mouvement pour la pensée. Au dogme en tant que notification de faits et de données est due l'adhésion de foi dans la rigueur du terme; au dogme en tant que critère régulateur est

tant moins qu'on entre plus avant aux profondeurs de la vie psychologique. En un mot, il n'a qu'une signification superficielle. Or, la foi n'est point chose de surface dans l'âme

1. Cela tient à ce qu'aucun morcelage analytique ne laisse la réalité tout à fait intacte, ne la traduit exactement comme elle est. Aux endroits des coupures se posent des problèmes que le découpage même a rendus insolubles.

Digitized by Google

due encore une adhésion de foi, mais sous la forme négative que j'ai indiquée (pages 19-24 du présent volume); enfin, aux deux autres points de vue, il ne saurait plus être question de foi divine et catholique proprement dite, sous réserve bien entendu des deux premiers points.

J'ai pu paraître, dans ce qui précède, envisager les choses d'un point de vue purement intellectuel. Il n'en est rien. Car n'oublions pas que connaissance et action se compénètrent, loin de constituer deux ordres radicalement distincts. On a trop souvent envisagé l'acte de foi à un point de vue exclusivement juridique: délimitation de pouvoirs, partage de compétences, avec le souci dominant d'éviter les incidents de frontières. Ce point de vue est légitime sans doute: je le contesterai d'autant moins qu'en somme je m'y place plus d'une fois dans le présent travail. Mais il ne faut pas le confondre avec le point de vue psychologique et il ne faut pas s'imaginer que pour avoir déterminé des droits ou circonscrit des juridictions on a fait la psychologie de la foi. Psychologiquement, l'intelligence et la volonté concourent d'une manière indissoluble, ou plutôt elles ne sont que deux inséparables aspects d'un même acte; et les distinctions juridiques nécessaires ne doivent pas être fondées sur la base de leur dualité corrélative, laquelle reste d'ordre purement psychologique. C'est ce qu'on verra de mieux en mieux par une étude plus approfondie.

Je parlerai plus loin du dogme en tant que critère régulateur, principe de mouvement pour la pensée, matière de théories spéculatives. A présent il ne sera question du dogme que pour autant qu'il est notification de faits et de données, c'est-à-dire pour autant qu'il requiert une adhésion positive absolue, une adhésion de foi divine et catholique proprement dite [1].

De ce point de vue, considérons les réalités qui

1. Je ne voudrais pas que l'emploi du mot *fait* suggérât une conception *extrinséciste*. — Voir la Note V, à la fin du volume.

Digitized by Google

constituent l'objet de la foi. Ce sont des *mystères*, sinon uniquement, du moins principalement. Disons donc quelques mots des mystères.

Obscurité irréductible de la foi, caractère surnaturellement mystérieux de la doctrine révélée, existence de secrets divins impénétrables aux créatures, devoir de se soumettre à des vérités qui transcendent toute intelligence créée ou créable : voilà ce qu'en d'innombrables textes l'Écriture et la Tradition ne se lassent pas d'affirmer. Sans énumérer ces témoignages, il me suffira de rappeler la Constitution *Dei Filius* promulguée par le Concile du Vatican (cap. IV, can. 1). Elle résout péremptoirement la question. Mais il importe de bien voir tout ce qu'implique la notion catholique de mystère.

Ce mot ne désigne pas des vérités qui seraient simplement hors de la portée de tels ou tels esprits. Les mystères proprement dits sont hors de la portée de tout esprit, quel qu'il soit. Savants et philosophes sont ici sur le même pied que le vulgaire ; et les théologiens également (1).

Il ne s'agit pas non plus de quelque chose d'analogue à ces vérités scientifiques invinciblement cachées à telle ou telle époque, mais susceptibles néanmoins d'être un jour découvertes par l'effort propre de l'homme après transformation et progrès (2). Les mystères, au sens qui nous occupe, sont hors de la portée de l'intelligence humaine, quelque développement qu'elle puisse prendre. On ne saurait même concevoir aucune créature, si parfaite soit-elle, qui se présente comme naturellement capable de les pénétrer. S.Ambroise dit avec force (*de Fide* I, cap. X, n. 64) : « *Mens deficit ; vox silet ; non mea tantum, sed et angelorum. Supra potestates, supra angelos, supra cherubim, supra seraphim, supra omnem sensum est.* »

1. Qu'on n'oublie pas que je parle ici au point de vue de la foi, non pas au point de vue des spéculations humaines dont elle peut être l'occasion et la matière.
2. La plupart des résultats scientifiques acquis de nos jours étaient radicalement inaccessibles au temps d'Archimède : ils

Digitized by Google

Il faut aller plus loin encore. Non seulement la raison est impuissante à expliquer les mystères, mais elle ne peut pas même les découvrir, en prouver l'existence de fait, sans le secours d'une révélation (1). Non seulement la démonstration demeure impossible, fût-ce après révélation reçue(2), mais il reste même impossible qu'on se fasse des mystères une idée propre et directe(3). Quelques-uns s'expriment comme si le *comment* seul nous échappait, le *fait* se laissant appréhender dans une représentation univoque: cela est inexact, et contraire aux enseignements authentiques de la tradition (4).

Il faut cependant que nous ayons une certaine idée des mystères pour que l'adhésion de foi devienne possible. Celle-ci ne saurait se borner à un conformisme verbal, à une sorte de psittacisme sacré. Il faut de plus que cette certaine idée soit assez précise pour autoriser une adhésion irréformable et absolue. Tel est le problème. Voyons à quelles conditions on pourra le résoudre.

Dans un système d'interprétation intellectualiste, la difficulté semble invincible. En effet la donnée dogmatique se présente alors comme exprimée par des concepts qui la signifieraient proprement et directement,

ne dépassaient pas cependant la puissance naturelle de l'esprit humain.

1. Je parle ici des mystères surnaturels proprement dits: car il y a des mystères naturels dont la raison peut établir la vérité de fait et donner une définition univoque, bien qu'elle soit incapable d'en comprendre adéquatement la nature intime.

2. Cf. la lettre de Pie IX à l'archevêque de Munich en date du 11 décembre 1862, à propos des doctrines de Frohschammer.

3. *Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino.* (Const. *Dei Filius*, cap IV.)

4. Mgr Turinaz (p. 38 de sa première brochure) tombe en plein dans cette erreur. Je le renvoie, pour toute réponse, à une page très nette écrite par un théologien qui fut professeur dans son Grand Séminaire: VACANT, *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*, t. II, p. 190.

Digitized by Google

en un mot comme définie par ses déterminations intrinsèques. Or: 1° une telle prétention ne cadre pas avec la nature de mystère que nous venons de reconnaître aux objets de la foi; 2° si l'on fait appel aux conceptions savantes et à l'appareil technique de la théologie, la foi cesse d'être également accessible à tous, elle devient le privilège et le monopole de certains esprits, les autres étant condamnés à ne pas savoir au juste ce qu'ils croient; 3° en même temps la foi se trouve liée à des spéculations purement humaines qui sont parfois contestables, qui en tout cas appartiennent à l'ordre des vérités philosophiques et par suite n'ont pas ni ne peuvent avoir la fixité requise pour mériter une adhésion à jamais irréformable et absolue; 4° si d'ailleurs on s'en tient aux notions vulgaires, tout en gardant la même attitude intellectualiste, on n'est plus en face que de métaphores imprécisables, on aboutit à une sorte de mythologie, que les uns ne parviennent pas à penser sincèrement tandis que les autres sont inclinés par elle à tourner la foi en superstition [1].

Ces difficultés disparaissent au contraire si l'on adopte un système d'interprétation pragmatique. La réalité qui constitue l'objet de la foi nous est alors notifiée à titre de fait sous les espèces de la réaction vitale qui lui correspond en nous; elle nous est définie par l'attitude et la conduite qu'elle exige de notre part. En d'autres termes, il n'est plus question de *comment*, mais de *pourquoi*. Dans ces conditions: 1° la foi est bien pour tous également, sans que les uns soient condamnés à des efforts d'intellection qui les dépassent ni les autres contraints à se contenter d'imaginations qu'ils ont dé-

1. Il ne faut rien exagérer. Je ne prétends pas que ces résultats lamentables se produisent toujours explicitement. Dans la pratique, d'heureuses inconséquences corrigent bien des choses, avec la grâce de Dieu. La plupart des catholiques vivent en fait un pragmatisme dont ils se rendent mal compte. Ainsi trouvent-ils un chemin entre l'agnosticisme et l'anthropomorphisme. Il est très suggestif de les interroger à cet égard. C'est invariablement à une interprétation pratique et morale qu'ils ont recours quand on les presse un peu et qu'on les met en demeure de définir le contenu de leur foi.

Digitized by Google

passées; 2° le mystère reste mystère au sens plein du mot, tout en étant exprimé avec précision par un symbolisme qui le traduit d'une manière indirecte en fonction de son retentissement dans l'homme; 3° aucun concept, aucun principe de représentation théorique ne se trouvent canonisés, et la pensée philosophique demeure entièrement libre dans son travail de systématisation et d'explication, le dogme ne faisant que lui fournir de nouvelles données à comprendre, à peu près comme l'expérience lui en fournit d'autre part [1]; 4° enfin on voit clairement ainsi comment et pourquoi l'adhésion de foi a un caractère essentiellement moral et vivifiant, joue un rôle vital et salutaire dans l'œuvre de la justification, comment et pourquoi aussi intelligence et volonté collaborent sans se séparer aucunement pour produire cette adhésion.

C'est ce que nous allons apercevoir en lumière plus vive encore par l'examen de quelques exemples précis. Je reprends ceux que j'avais déjà donnés. Mais je les développe davantage.

A propos de chacun d'eux j'exposerai un aspect différent de la question. Il ne faut pas oublier cependant que tout ce qui s'applique aux uns s'applique également aux autres.

1. Même remarque au sujet du mot *expérience* qu'au sujet du mot *fait*. Voir page 130, note 1.

Digitized by Google

IV. — PREMIER EXEMPLE :

PERSONNALITÉ DIVINE.

M. Portalié déclare à ce sujet [1] : « Qui ne voit qu'une chose peut ne pas ressembler complètement à une autre sans qu'on puisse nier toute ressemblance et toute représentation en vertu de l'analogie ? » Je n'en disconviens pas. Mais c'est ici que le pragmatisme l'emporte visiblement en netteté, précision et rigueur sur l'intellectualisme, comme je vais essayer de le faire voir. La plupart de mes contradicteurs en ont appelé contre moi à « la vieille théorie de l'analogie ». Seulement ils me paraissent bien souvent comprendre fort mal cette « vieille théorie ». Ils semblent en avoir perdu, ou du moins altéré, dégradé, le sens traditionnel authentique ; et je crois que sur ce point ce serait plutôt moi qui me trouverais d'accord avec S. Thomas [2]. Quelques mots permettront d'en juger.

La question actuelle est liée à la thèse de l'incompréhensibilité divine. Cette thèse est de foi ; tous les traités de théologie la formulent explicitement ; et per-

1. *Etudes* du 20 juillet 1905, p. 152, note 1.

2. Prière au lecteur de se reporter à deux articles récents : 1° DESBUTS, *La notion d'analogie d'après S. Thomas d'Aquin*, n° de janvier 1906 des *Annales de philosophie chrétienne ;* 2° SERTILLANGES, *Agnosticisme ou anthropomorphisme ?* n° de février 1906 de la *Revue de Philosophie.* — Cf. S. THOMAS : *Summ. Th.*, P. I, Q. XII et XIII ; *Contra Gentes*, lib. I, cap. XXIX-XXXVI ; *de Pot.*, Q. VII.

Digitized by Google

sonne certainement ne la contestera, bien que beaucoup aujourd'hui aient tendance à l'oublier dans la pratique, au point qu'on passe facilement pour hétérodoxe dès qu'on fait mine d'y insister. J'y insisterai cependant, parce que la question est capitale.

L'Ancien Testament est plein de textes exprimant que Dieu, ses conseils, ses jugements, ses voies sont des mystères essentiellement impénétrables, inscrutables : *Vere tu es Deus absconditus* (Is., XLV, 15). L'Évangile répète la même affirmation: *Deum nemo vidit unquam* (JOAN., I, 18). Les écrits apostoliques la reprennent encore: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus!* (ROM., XI, 33). Inutile de multiplier des citations qui sont dans toutes les mémoires. En vérité, rien de plus classique dans l'enseignement chrétien, rien de plus conforme à la tradition la plus authentique. Faut-il rappeler quelques passages des Pères et des Docteurs? On en trouvera tout le long de ce livre. Je me bornerai ici à deux ou trois extraits de S. Thomas: je demande simplement qu'on les lise avec attention et qu'on les compare aux propositions que j'ai moi-même avancées. Le pseudo-Aréopagite avait dit [1] : *La connaissance a pour objet ce qui existe, et Dieu est au-dessus de toute existence.* » S. Thomas approuve cette parole et il explique que Dieu n'est la matière d'aucune science, non pas même de la métaphysique, bien que celle-ci soit la science de l'être en tant qu'être, parce qu'à proprement parler Dieu n'est pas être, mais principe ineffable de l'être [2], parce que sa façon d'être, c'est de trôner au-dessus de l'être [3]. Il dit encore à propos des noms divins: « *Verius removentur a Deo quam de eo praedicentur* [4] »; « *Absolute negari possunt* » [5]. Il

1. Cité par S. Thomas, *I Sent.*, q. I, art. 1, arg. 1. — Cf. *Summ. Th.*, P. I, Q. XII, art. 1.
2. *In Metaph. proemium.* — Cf. *Opusc., de natura generis*, I.
3. Cité par M. Sertillanges, *loc. cit.*, p. 163.
4. PSEUDO-DENYS, *Coelest. Hier.*, cap. II; cité par S. THOMAS: *Summ. Th.*, P. I, Q XIII, art. 3.
5. *De Potentia*, Q. VII, art. 5, ad 2m.

Digitized by Google

ajoute: « *Deo non conjungimur nisi quasi ignoto* (1) »; et enfin: « *Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum* (2). » Que dirai-je après cela? Les Mystiques sont plus audacieux encore: S. Jean de la Croix, par exemple, qui déclare que, pour approcher vraiment de Dieu, il faut renoncer à toute forme intelligible comme à toute forme sensible (3). Au reste, la question de l'incompréhensibilité divine a été dogmatiquement tranchée par le IVe Concile de Latran (décret *Firmiter*) et par le Concile du Vatican (constitution *Dei Filius*, I).

Toutefois, s'il est défini que Dieu est incompréhensible, aucune définition ne statue sur le point de savoir en quel sens précis il l'est. Les théologiens ne sont pas d'accord; et Thomassin dit même (*de Deo*, VI, 19) que *l'incompréhensibilité divine est elle-même incompréhensible.*

Que Dieu soit incompréhensible en ce sens qu'il est impossible d'en acquérir une connaissance exhaustive, adéquate, cela est vrai sans doute, mais insuffisant. Nous ne savons le tout de rien: parce que, toutes choses s'entretenant à l'infini, on ne saurait connaître complètement quoi que ce soit sans connaître tout. L'incompréhensibilité divine ainsi entendue ne serait donc pas transcendante, surnaturelle, incomparable. Or, si Dieu est incompréhensible, il doit être seul à l'être dans le sens où il l'est.

Nous tournerons-nous vers un autre côté, disant que l'intelligence humaine essentiellement finie est impuissante à embrasser un objet infini, de même qu'une petite sphère ne peut contenir une grande sphère? Je néglige ce que ces métaphores spatiales — dont on a beaucoup abusé — ont d'évidemment grossier et

1. In *Boet.; De Trinitate*, q. I, art. 2. — C'est encore une citation du pseudo-Denys.
2. *Contra Gentes*, lib I, cap XXX. — Cette dernière phrase ne dit-elle pas exactement ce qu'on m'a tant reproché?
3. Cf. PSEUDO-DENYS, *de div. Nom.*, I, 3 (cité par S. THOMAS, *Summ. Th.*, P. I, Q. XII, art. 1): *Omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis; et neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia.*

Digitized by Google

puéril. Mais au fond elles symbolisent — quoique très imparfaitement — quelque chose de vrai. Aucune image n'exprime Dieu, parce que Dieu n'est pas une réalité sensible. Aucun concept non plus, parce que tout concept est limitation, abstraction. Mais, quand il s'agit de Dieu, *incompréhensible* ne signifie pas seulement *inimaginable* ou *inconceptuel*. Il n'y a pas que l'imagination ou la pensée analytique et discursive à être ici impuissantes; il en faut dire autant de l'intuition; et c'est de quoi la théorie proposée ne rend pas compte.

En somme la grosse difficulté du problème consiste à trouver un biais qui permette de concevoir une incompréhensibilité pleine et entière, conciliable néanmoins avec la possibilité d'une certaine connaissance. Pour y parvenir, nous devons examiner la notion d'*analogie*.

Le Concile du Vatican (Const. *Dei Filius*, cap. IV) fait appel à cette notion. Par elle, dit-il, nous pouvons acquérir des mystères *aliquam intelligentiam eamque fructuosissimam*. Cette méthode est d'ailleurs authentiquement traditionnelle; ce fut celle de tous les Pères, de tous les Docteurs; et on se plaît à en trouver le principe justificatif dans le texte de la Genèse où il est dit que Dieu créa l'homme à son image et ressemblance.

Mais n'allons pas trop vite et n'oublions pas un autre texte (IVe Concile de Latran, décret *Damnamus*) où des limites sont assignées à l'emploi de la méthode analogique: « *Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major dissimilitudo sit notanda.* » Ceux qui, dans les controverses récentes, avaient sans cesse à la bouche le mot d'*analogie* et croyaient par lui comme par une formule magique résoudre tous les problèmes ne l'entendaient pas du tout dans le sens de S. Thomas [1], mais dans le sens, courant aujourd'hui en français, de *ressemblance plus ou moins imparfaite*. Or, à un point de vue intellectualiste, c'est-à-dire au point de vue d'une représentation conceptuelle,

1. Bien des gens qui ne jurent que par S. Thomas et la

Digitized by Google

idéologique, d'une représentation prétendue directe et intrinsèque par des termes statiquement définis, une *ressemblance inadéquate* — qu'on avoue ne pas pouvoir purifier de ses défauts ni transformer par l'analyse en rapport précis — n'a de sens que par un recours à l'*imagination:* ce qui va radicalement contre l'esprit du système(1). On est bien obligé de reconnaître qu'il y a *incommensurabilité dans la similitude même:* n'est-ce pas dire en même temps qu'il y a et qu'il n'y a pas de commune mesure?

La question est donc à reprendre. Avant d'apporter une solution, la méthode analogique pose un problème. En quoi consiste-t-elle? et comment convient-il de l'appliquer? Voilà ce que nous avons d'abord à éclaircir.

Quand on parle de Dieu, que signifient les noms qu'on lui donne? Ces noms sont empruntés au monde de l'expérience. Mais on ne saurait accorder qu'il y ait, en ce qui concerne leur transport des créatures au Créateur, *équivoque pure, simple rencontre verbale, attribution totalement arbitraire,* comme quand on applique le mot *chien* à un animal et à une constellation. Dans cette hypothèse, en effet, on pourrait indifféremment dire de Dieu n'importe quoi. Toutes les formules se vaudraient et ne vaudraient rien. Elles n'auraient aucune valeur de signification. Or en fait on choisit, et on doit choisir, entre les notations, entre les images; c'est légitimement qu'on fixe des *regulae loquendi;* il n'est pas équivalent par exemple de dire que Dieu est cruel ou que Dieu est bon, qu'il est tyran ou qu'il est père. Sans doute on ne peut parler de Dieu que symboliquement, parce que d'une part il est incomparable

tradition ne connaissent vraiment ni celui-là ni celle-ci; sous ces noms vénérables, ce sont leurs propres idées qu'ils abritent; et ils s'arrogent un monopole d'orthodoxie que la simple lecture des textes suffit à ruiner.

1. Au point de vue intellectualiste, en effet, comment définir une ressemblance déficiente entre un premier terme seul connu positivement, où d'ailleurs les limites sont essentielles, et un second terme insaisissable en soi que S. Jean Damascène a pu appeler *pelagus substantiae infinitum et indeterminatum?*

Digitized by Google

et que d'autre part nul n'en a une intuition directe; mais il ne s'agit pas d'un symbolisme algébrique entièrement conventionnel; car un tel symbolisme n'a de sens que s'il est un symbolisme au second degré, un symbolisme résoluble en conceptions positives. Ou bien alors on aboutit à un agnosticisme absolu: on est en face de simples *flatus vocis*, en face d'un pur néant, de paroles inconvertibles en pensées, qui ne sont que des bruits physiques et que l'on ne peut faire correspondre à aucun objet même inconnu. Or on sait que le concept d'inconnaissable est un monstre logique: il est contradictoire de prétendre penser à un degré quelconque, ne fût-ce que pour le nommer *X* ou *Y*, ce qu'on a défini par la condition de n'être pas pensable (1).

Dirons-nous que les noms divins ne signifient tous que la causalité divine envisagée selon les diverses lignes d'effets? Mais, cette fois encore, cela conduirait à soutenir qu'on peut donner à Dieu n'importe quel nom puisqu'il est cause universelle, qu'on peut aussi bien l'appeler espace, plante ou chaleur puisqu'il est auteur de ces choses. Je sais bien que le pseudo-Denys, S. Grégoire de Nazianze, Albert le Grand ont déclaré Dieu à la fois *innominabilis* et *omninomius;* et S. Augustin (*in Jo.*, tr. 13, n. 5) dit très explicitement: « *Omnia possunt dici de Deo et nihil digne dicitur de Deo..... Quaeris congruum nomen? Non invenis. Quaeris quoquo modo dicere? Omnia invenis.* » Néanmoins il y aurait abus manifeste à prétendre que tous les noms se valent, que de tous nous pouvons faire le même usage. Au moins faudrait-il établir une hiérarchie ordonnée selon le coefficient d'expressivité par rapport à nous, c'est-à-dire selon la puissance de valeur utilisable. Et puis le problème reparaîtrait intégralement quand il s'agirait de préciser en quel sens s'applique à Dieu la notion centrale de cause (2).

Cependant nous ne possédons aucune idée qui con-

1. Voir la Note VI, à la fin du volume.
2. Avec quoi composer un concept qui convienne à Dieu sans trace aucune d'équivoque?

Digitized by Google

vienne univoquement à Dieu et aux créatures. Tout le monde est d'accord là-dessus. « *Nihil dicitur univoce de Deo et creaturis* », dit S. Thomas (1). Impossible donc d'avoir de Dieu une connaissance propre et directe. Cela tient à ce qu'il est essentiellement incomparable, unique, ou — comme s'exprime le Concile du Vatican (Const. *Dei Filius*, cap. I) — *super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.* Nous ne le voyons ici-bas que *per speculum in aenigmate* (I *Cor.*, XIII, 12), non pas *facie ad faciem*, non pas *sicuti est.* Nous le voyons, dit Thomassin (*de Deo*, lib. IV, cap. II, § 12) dans une formule d'une heureuse hardiesse, *non tel qu'il est en soi, mais tel que nous sommes.* Nier cela serait tomber aussitôt dans l'anthropomorphisme le plus grossier (2). Aucun nom n'a le même sens quand on le dit de Dieu et quand on le dit de l'homme, pas même — au jugement de S. Thomas — le mot *être.* Par exemple considérez le concept de *personne.* Jadis on en donnait une définition ontologique et abstraite: cette définition a été abandonnée comme impliquant des théories contestables et en tout cas comme ne répondant point aux données de l'expérience pour ce qui regarde l'homme (3). Aujourd'hui on préfère une définition concrète et psychologique: alors c'est à Dieu que la notion ne s'applique plus sans peine, la personnalité apparaissant comme quelque chose qui devient, qui se conquiert, qui est unification progressive plutôt

1. *Summ. Theol.*, P. I, q. XIII, art. 5. — Il le répète en cent endroits.

2. « Non, rassurez-vous, Monsieur, me répond un *Professeur de Lycée* (*Quinzaine* du 16 juillet 1905, p. 252), le gros mot d'anthropomorphisme n'a pas son application ici... Chacun sait que l'anthropomorphisme consiste à donner à Dieu des mains, des bras, une poitrine et une grande barbe. » — Le même « professeur » parle de *mesure incommensurable* et préfère l'autorité de La Palisse à celle de S. Thomas: des goûts comme des couleurs, il ne faut point discuter.

3. On peut dire aussi que la définition en cause est d'origine et de caractère *juridiques.* A ce point de vue, elle se justifie mieux; mais, si l'on ne veut pas tomber dans un anthropomorphisme flagrant, on ne peut pas l'appliquer telle quelle à Dieu. Dire que Dieu est une personne, c'est dire alors qu'il est pour nous un *centre de devoirs.*

Digitized by Google

qu'unité parfaite, qui (en un sens) peut aussi se diviser ou même se perdre. Mais à quoi bon insister? Personne assurément ne soutiendra qu'il existe un seul attribut commun à Dieu et à l'homme, l'attribution étant univoque dans les deux cas.

Il y a donc toujours une différence dans la valeur d'un concept quelconque suivant qu'on l'applique à Dieu ou à l'homme; il y a — comme dit S. Thomas — une certaine équivoque inévitable à parler de Dieu avec les mots du langage humain. Ne serait-ce qu'une différence de degré? Ne serait-ce qu'une équivoque résultant de l'emploi d'une même notation pour désigner les premières ébauches et la perfection finale dans chaque genre? Plusieurs s'expriment d'une manière qui le donnerait à croire. Mais on ne saurait les approuver. « L'irritabilité du protozoaire sous l'action des rayons lumineux est, certes, inadéquate à la vision humaine: il y a cependant là des phénomènes du même genre. N'y aurait-il que cela entre l'intelligence divine et la nôtre? S. Thomas et Albert le Grand ne font nulle difficulté de dire, d'accord avec tous les grands penseurs, qu'il y a incomparablement plus de distance entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine qu'entre celle-ci et la sensation, ou la végétation, ou la matérialité pure, ou même le néant » (1). En effet Dieu est transcendant; cela veut dire, entre autres choses, qu'il ne peut être atteint par aucun passage à la limite; les perfections incréées ne sont pas comme autant d'asymptotes dont approcheraient indéfiniment les diverses lignes de perfections créées; quelque haut que l'on s'élève dans la série des êtres, l'écart avec Dieu reste toujours infini, car le divin est d'un autre *ordre* (2) que le créé et l'on ne passe point de celui-ci à celui-là par voie de continuité.

Il y a plus. Le divin ne constitue pas un genre à part, juxtaposable à des genres inférieurs. Car le

1. SERTILLANGES, *Revue de Philosophie*, 1er février 1906 p. 151.
2. Au sens pascalien du mot.

Digitized by Google

poser ainsi serait encore le soumettre à des conditions qui, à un certain point de vue, le placeraient sur le même plan, l'inséreraient dans le même ordre que les êtres créés. Or Dieu ne peut pas même être conçu comme rentrant dans l'ordre logique, comme appartenant au plan du possible. Il est au-dessus de tout genre, au-dessus de toute catégorie, essentiellement et radicalement incommensurable avec toute créature; pas de dénominateur commun, pas de concept qui sous son accolade réunisse Dieu à ce qui n'est pas lui. On aime à dresser des listes ascendantes telles que celle-ci: vie de la plante, vie de l'animal, vie de l'homme, vie de l'ange, vie de Dieu; et l'on étiquette l'ensemble avec un seul mot, le mot *vie*, entendu comme désignant une sorte de fond commun. Eh bien! il faut savoir qu'une pareille liste implique entre ses deux derniers termes un hiatus infini et qu'elle est donc de ce chef irréparablement incohérente (1): il n'y a aucune partie commune aux définitions des différents termes et à la définition du terme final, et cela parce que celle-ci n'existe pas, parce que Dieu — en sa qualité de premier principe ineffable, antérieur et supérieur à toutes les déterminations discursives — est absolument indéfinissable.

Par une autre voie, nous allons parvenir encore à la même conclusion. On dit souvent: « Si nos concepts ne conviennent pas à Dieu, c'est qu'ils expriment des perfections limitées; nions-en les limites: la perfection signifiée subsiste seule et ainsi convient à Dieu. » Eh bien! c'est là encore une erreur, ou plutôt une illusion. D'abord il faut remarquer que, dans nos concepts, les limites sont essentielles: car ce sont elles qui permettent de définir, si bien qu'à les supprimer de la manière qui vient d'être dite on tombe fatalement dans je ne sais quel vague indéterminable qui équivaut à l'agnosticisme (2). Je voudrais bien voir quelqu'un me donner

1. Cf. PSEUDO-DENYS, *Coelest. Hier.*, cap II, (cité par S. THOMAS, *Summ. Th.*, P. I, Q. XIV, art. 12): *Negationes de Deo sunt verae, affirmationes autem incompactae*

2. Quand on dit que les perfections créées préexistent en

Digitized by Google

une définition pure de toute idée négative et limitative! Et puis, je le répète, nous ne pouvons pas appliquer à Dieu univoquement la plus petite parcelle de nos concepts; n'imaginons pas que ceux-ci soient un mélange, une juxtaposition d'éléments dont les uns peuvent être transportés en Dieu et non les autres; outre que l'hypothèse d'une telle structure numérique pour nos concepts est de tout point insoutenable, il importe de ne pas oublier qu'à raison de la simplicité divine, si nous possédions le moindre atome de concept applicable tel quel à Dieu de manière à en donner une représentation propre et directe, nous le saisirions par là tout entier. Dans le passage de la créature à Dieu, il ne suffit pas de faire subir à nos concepts une épuration, une analyse critique, permettant un tri, un choix entre les facteurs constituants: c'est une transformation complète, une transvaluation totale qui devient nécessaire.

En somme, à propos des concepts, on veut distinguer la *res significata* du *modus significandi*, séparer ce que nos idées affirment de la manière défectueuse dont elles l'affirment. Assurément c'est là une distinction souvent légitime et utile. Mais, dans le cas qui nous occupe, il semble, si l'on va au fond des choses, qu'elle s'évanouisse elle-même. En effet Dieu est parfaitement simple; objectivement il n'y a entre ses attributs aucune distinction réelle; en lui, justice et miséricorde, intelligence et vouloir, liberté et immutabilité, etc., s'identifient; quelque nom qu'on emploie, c'est toujours le même objet qu'on signifie, le même objet un et indivisible. Or, pour nous, les concepts ne sont intelligibles, ne sont déterminés et définis, qu'autant qu'ils sont distincts, qu'autant qu'ils s'opposent et se limitent réciproquement. Donc, en faisant abstraction du *modus significandi* pour ne considérer que le *significatum*, on aboutirait — lorsqu'il s'agit de Dieu — à supprimer tout ce qui donne à chacun des concepts un sens propre,

Dieu *éminemment*, cela est juste: mais c'est cette *éminence* qu'un intellectualisme statique est incapable de préciser.

Digitized by Google

un sens différent d'un concept à l'autre, bref tout ce qui rend les concepts saisissables discursivement. D'où, par un détour, une rechute encore dans l'agnosticisme. Pour éviter une telle conséquence, il faut maintenir la distinction des attributs. Mais cette distinction ne peut être maintenue qu'en nous et par rapport à nous. S'il y a distinction, c'est dans notre pensée, dans le point de vue que nous adoptons, dans l'angle sous lequel nous regardons, bref dans l'attitude prise par nous. Ce qui revient à dire que nos concepts ne sont applicables à Dieu sous forme distinctement concevable que dans la mesure où ils sont significatifs non de ce que la réalité est en soi, mais de ce que nous sommes ou devons être par rapport à elle.

Insistons sur l'exemple de la personnalité. Il ne faut pas avoir peur des mots. Certaines formes de panthéisme sont à rejeter : celles qu'énumère le Concile du Vatican et qui tendent à confondre Dieu avec les créatures. Le principe de leur erreur est le suivant : par postulat, elles appliquent univoquement les concepts d'existence et de réalité à Dieu et aux créatures. Rien d'étonnant dès lors à ce qu'elles ne parviennent pas à concevoir une transcendance qu'elles ont ainsi commencé par méconnaître dans leurs prémisses et par nier implicitement de prime abord. Mais il y a cependant un panthéisme hors duquel s'évanouit toute notion véritable de Dieu ; et certes, avec les dogmes de l'omniprésence et de l'immensité divines, on peut bien dire qu'il y a un panthéisme orthodoxe [1]. Une seule conception échapperait totalement à la qualification de panthéisme : celle d'un Dieu individu juxtaposé à d'autres individus. Or cette conception est athée, car elle fait de Dieu une idole. En fait, il convient de ne pas oublier que Dieu est seul à être ce qu'il est. Si donc on lui applique les concepts d'existence et de réalité, force est bien de conclure qu'en toute rigueur lui seul existe, lui seul

1. En voici la formule donnée par S. Augustin (*in lib. 83 Quaest.*, q. 20) : *In ipso potius sunt omnia quam ipse alicubi.*

Digitized by Google

est réel, le reste n'ayant d'existence et de réalité qu'en lui et par lui. S. Augustin disait en ce sens (*in Ps.* 134, n. 4): « *Ita Deus est, ut in ejus comparatione ea, quae facta sunt, non sint. Illi non comparata, sunt, quoniam ab illo sunt; illi autem comparata, non sunt: quia verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est.* » ...Et maintenant revenons à la personnalité divine. En raison de la simplicité de Dieu, dire qu'il est personnel, c'est dire tout ce qui précède. Voit-on par là combien il est impossible d'entendre cet énoncé comme exprimant sous une forme propre et directe une détermination intrinsèque de Dieu?

Nous arrivons alors à la théorie de S. Thomas, *l'analogie de proportionnalité:* « Il y a en Dieu quelque chose qui est par rapport à lui ce que la personnalité, ou l'intelligence, ou tel ou tel attribut, est par rapport à l'homme. » Ce qu'on affirmerait ainsi, ce serait donc *l'égalité d'un rapport.*

Assurément cette théorie est infiniment plus satisfaisante que la théorie vulgaire de l'analogie-ressemblance, et à vrai dire elle échappe, au moins en majeure partie, aux objections précédentes. Néanmoins quelques remarques s'imposent:

1° — L'expression prête encore à la critique et il est facile d'en abuser, car elle semble indiquer l'existence de quelque chose — à savoir un rapport — qu'on pourrait transporter tel quel de la créature au Créateur.

2° — En tout cas, la proportion établie ne *définit* rien, n'*éclaire* pas la nature intrinsèque de Dieu: car une proportion n'est éclairante et définissante que si trois de ses quatre termes sont connus indépendamment d'elle et ici il y a deux inconnues, Dieu et son attribut.

3° — Ces deux inconnues n'en font qu'une objectivement, puisque Dieu est tout ce qu'il a et que par suite en lui tout se confond avec lui-même. La vraie formule de la proportion serait donc par exemple celle-ci: *Dieu est à Dieu ce que la personnalité est à l'homme.* Une fois encore, la prétention de saisir Dieu tel qu'il est en soi conduirait ainsi à l'agnosticisme.

Digitized by Google

La seule ressource qui nous reste pour sortir d'embarras est de conserver la distinction entre Dieu et son attribut. Mais cette distinction n'est pas réelle ontologiquement. La maintenir, c'est donc envisager Dieu non plus *en soi*, mais *en nous* et *par rapport à nous*. Les mots *personnalité divine* caractérisent alors une certaine manière de considérer Dieu, un certain groupe d'attitudes et de démarches relatives à lui. Ce qui se conserve dans le passage analogique de l'homme à Dieu, c'est le rapport pratique par lequel nous nous unissons à l'objet, c'est le groupe des attitudes et des démarches que connote le terme *personnalité*. Il est possible maintenant de reprendre la proportion de S. Thomas. Et voici le sens que nous lui trouvons en fin de compte: *il y a en Dieu de quoi fonder, en ce qui nous concerne, le même groupe d'attitudes et de démarches qui, dans nos rapports avec un homme, se traduit par le concept de personnalité.*

D'ailleurs il ne faudrait pas dire que ce qui fonde et légitime dans les deux cas le même groupe d'attitudes et de démarches soit ontologiquement identique en Dieu et en l'homme. La ressemblance n'est que dans notre action, dans notre manière de nous comporter; et tout ce que nous pouvons dire quant aux réalités en soi, c'est qu'elles sont telles qu'il soit raisonnable et nécessaire pour nous de les traiter ainsi semblablement. Si vous voulez, nous pensons la ressemblance de Dieu avec une personne sous les espèces de la ressemblance que nous mettons et devons mettre dans notre attitude pratique par rapport à Lui et par rapport à une personne humaine. Mais nous marquons en même temps la déficience de l'analogie par la démarche d'adoration que nous accomplissons et devons accomplir dans un cas, non dans l'autre.

Pour achever d'éclaircir ce point, il sera bon d'indiquer en quelques mots comment on arrive à l'affirmation de la personnalité divine, entendue au sens qui vient d'être précisé. Je me bornerai forcément à une

Digitized by Google

esquisse très brève [1]. Qu'on veuille bien en tenir compte.

Rappelons-nous d'abord deux remarques faites plus haut. Nous devons définir la personnalité divine de façon que: 1° elle ne fasse pas de Dieu un individu juxtaposé à d'autres individus, mais concorde avec le principe de ce que nous appelions le panthéisme orthodoxe; 2° elle reste ineffablement élevée au-dessus de toute forme observable ou concevable et ne puisse appartenir à d'autres êtres que par une sorte de participation déficiente. Cette double remarque nous montre la voie.

Je suppose acquise l'idée du *Dieu intérieur*, de ce « soupir indicible caché au fond des âmes » dont parle quelque part l'*Imitation*, c'est-à-dire d'un principe immanent à notre vie même, qui nous meut, nous travaille, nous dilate, qui nous force à nous dépasser toujours dans la voie du progrès spirituel, de l'ascension morale.

Je suppose en outre qu'une quadruple critique — du sens commun, de la perception, de la science, de l'entendement — ait mis en lumière la subordination de tout l'ordre matériel ou discursif à l'activité de l'esprit; en sorte que soit impossible sous peine de cercle vicieux une explication réductrice du Dieu intérieur.

Cela posé, que constatons-nous? Que Dieu est la condition même de notre propre personnalité; que nous donner à lui est le moyen pour nous de devenir de plus en plus, selon toute la richesse du mot, une personne; que d'autre part il agit en nous, qu'il manifeste à chaque instant dans notre effort même sa présence profonde et son efficacité vivifiante. Ce fait et cette loi, une expérience — dont les épithètes *morale, religieuse, mystique* marquent les degrés et moments — nous les enseigne avec une clarté d'autant plus pure et plus vive que notre action s'y conforme plus généreusement dans la mesure où nous les voyons déjà.

1. J'ai développé ce point dans un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1907, sous le titre: *Comment se pose le problème de Dieu.*

Digitized by Google

Or il nous serait impossible de nous donner sincèrement à ce que nous jugerions moindre que nous, de trouver le fondement de notre existence personnelle dans ce que nous penserions sous une forme inférieure à la personnalité: catégorie logique, principe abstrait, vague substance universelle ou force cosmique diffuse. Affirmer que Dieu est personnel, c'est nous donner à lui, c'est-à-dire nous conduire vis-à-vis de lui comme vis-à-vis d'une personne; c'est chercher en lui, par l'amour généreux et la bonne volonté agissante, notre propre personnalité; c'est nous ouvrir à lui et lui demander l'aliment de notre vie intérieure. Dire ensuite que cette affirmation est vraie, c'est reconnaître que Dieu nous pénètre en effet, qu'il nous répond, qu'en lui et par lui nous trouvons toujours davantage l'objet de notre recherche, de quoi satisfaire à la fois et accroître notre aspiration. Quant à la démarche d'adoration, elle exprime que Dieu nous dépasse infiniment à quelque stade que nous soyons parvenus, qu'il nous communique sans fin ni borne du mouvement pour aller plus loin et que nous dépendons totalement de sa plénitude infinie; elle se justifie par le fait que tout et nous-mêmes sommes suspendus à lui, et que — bien que notre loi essentielle soit de ne jamais nous arrêter dans le renouvellement et le progrès — il donne inépuisablement davantage à mesure que davantage on lui demande.

On voit que tout cela se définit en termes de vie spirituelle, en termes d'attitude et de démarche. Dieu est connu pour autant que l'on se tourne et l'on avance vers lui, dans et par le mouvement d'amour qu'il provoque en nous et qui nous entraîne vers lui [1]. Il est seul réel en ce que rien ne se réalise que par lui. Il est incompréhensible en ce qu'il constitue la lumière qui

1. Il faut ajouter que Dieu n'est jamais connu autant qu'il est connaissable puisque notamment il est, par définition même, le principe qui force toute connaissance à se dépasser sans fin ni repos. C'est ce que S. Thomas dit même de la vision béatifique (*Summ. Th.*, P. I, Q. XII, art. 7, ad 2m): *Non ita perfecte videtur, sicut visibilis est.*

Digitized by Google

éclaire tout et qui ne peut donc elle-même être éclairée par rien; en ce qu'il est principe moteur que nulle analyse ne saurait atteindre, source de vie que nulle réalisation individuelle ne saurait épuiser.

Par nature même, toute image, tout concept, étant statiques, étant des résultats clos, sont impuissants à l'exprimer, lui qui prononce en nous l'interdiction de tout arrêt définitif. Ils ne valent vraiment quelque chose que par leur dynamisme, leur succession, leur convergence, comme jalons d'un chemin à parcourir et à frayer toujours plus loin, comme relais où nous puisons des forces pour les dépasser. Ce qu'il y a de bon en eux, outre l'expérience acquise qu'ils résument et qu'ils nous permettent ainsi de refaire plus vite, c'est le mouvement qui les traverse, l'énergie motrice qu'ils concentrent, la direction qu'indique leur suite. On voit finalement que le pragmatisme est justifié sur toute la ligne.

Peut-on dire à présent que ce qui précède constitue le schème d'une démonstration rationnelle? Oui et non. Assurément il ne s'agit pas d'une argumentation syllogistique susceptible de nous contraindre à reconnaître Dieu bon gré mal gré. Rien de pareil n'est jamais possible dans l'ordre de la vérité morale et religieuse: car, dans cet ordre, on ne peut constater la vérité d'une doctrine, c'est-à-dire son pouvoir vivifiant, que si on se laisse vivifier par elle. La connaissance de Dieu est le fruit d'une expérience vécue, non d'un raisonnement abstrait (1). J'ai décrit les grands traits de cette expérience, qui ne suppose pas d'autre point de départ que la conscience de notre état réel, d'autre principe moteur que le sentiment de notre insuffisance, d'autre méthode que le progrès spontané de l'aspiration qui fermente en nous, d'autre condition que la bonne volonté d'être fidèle à cette aspiration jusqu'au bout de ses exigences,

1. On connaît l'affirmation du Vatican: *Deum... naturali humanæ rationis lumine... certo cognosci posse.* Ce texte est d'autant plus remarquable que le schéma prosynodal portait *demonstrari* et que ce fut après une délibération expresse qu'on remplaça ce mot par *cognosci.*

Digitized by Google

qui s'offre donc à toute âme droite, constitue l'effort même de sa vie et se développe en elle pour autant qu'elle n'y met pas obstacle ([1]). Voilà ce que je puis décrire; et chacun peut vérifier s'il veut. Mais je ne puis pas, ni personne, faire l'expérience pour autrui. C'est pourquoi nul ne saurait être contraint par la seule force de la logique à croire en Dieu. Seulement nul ne peut non plus formuler une conclusion négative, qui refuse l'expérience; et celui-là refuse l'expérience, qui s'en tient à une critique purement intellectuelle. Or n'est-ce point en somme tout ce que l'on est en droit de demander: que les négateurs soient mis dans l'impuissance de nier légitimement et que les âmes de bonne volonté sachent la voie à suivre?

Maintenant qu'est-ce que le dogme consacre de tout cela? Qu'est-ce qu'il impose à l'adhésion de foi proprement dite? Remarquons bien que l'Église n'explique pas, ne démontre pas, mais notifie et promulgue; elle ne prouve pas, ni ne réfute: elle témoigne et condamne. C'est donc qu'elle ne se propose que d'affirmer des *faits*, des *données*, ou, quand elle intervient dans l'ordre spéculatif, d'exclure certaines théories ruineuses, au nom de ces faits, de ces données méconnues. Or n'est-ce point justement ce que j'ai redit, en formulant comme je l'ai fait le dogme de la personnalité divine? Il faut prendre garde avec soin de ne pas attribuer à l'Église des prétentions qui ne cadreraient pas avec la méthode qu'elle suit: ce serait lui faire tort et la calomnier.

Dieu est tel en soi qu'il doit être par nous traité au moins comme une personne. Le dogme ainsi formulé, et seulement lorsqu'il est ainsi formulé, se trouve mis à l'égale portée de tous, revêtu d'une forme également intelligible à tous. Interrogez en effet un catholique du commun et demandez-lui ce qu'il entend par personnalité divine. Il commencera peut-être par essayer quel-

1. Je ne conteste pas du tout que cette expérience implique des moments d'analyse conceptuelle et de dialectique abstraite. Je conteste encore moins qu'elle soit, pour une large part, sociale et traditionnelle. Mais tout cela n'est que pour nous amener à entendre la voix qui parle en nous.

Digitized by Google

que définition théorique. Mais pressez-le tant soit peu, en lui montrant — ce qui sera facile — tout proche de lui le double écueil de l'anthropomorphisme et de l'agnosticisme. Il finira bien vite par renoncer à toute métaphysique et par vous dire: une «personne», un «quelqu'un», c'est ce à qui l'on peut parler et qui écoute, ce qu'on peut aimer, prier, et qui répond, etc. (1). Les demi-cultivés en sont là aussi. Notre *Professeur de Lycée*, plusieurs fois nommé déjà, écrit (2): « Pour nous, hommes du commun, la chose est assez simple; un être est *personnel* s'il est distinct de tout autre, s'il est pourvu de vie, de conscience, de volonté, d'activité, bref s'il réunit les attributs constitutifs de ce que tout le monde désigne sous ce nom, *une personne.* » Mgr Turinaz répète la même chose dans les mêmes termes (3). Qu'est-ce à dire? Si nous prenions ces phrases pour d'intellectualistes « définitions », elles définiraient la notion de personne par la notion de personne (4); et il me répugne de croire que mes contradicteurs soient tombés dans une faute logique si grossière. C'est donc que leur véritable pensée était: *j'entends par personne ce que tout le monde traite comme tel.* Alors nous sommes du même avis: tous, ignorants, demi-cultivés et philosophes. Ces derniers ont seulement à tenir compte, en plus, des *négations dogmatiques* par lesquelles peuvent être exclus tels ou tels de leurs systèmes explicatifs.

Est-ce à dire que je défende au philosophe de se faire à ses risques et périls une représentation théorique de la personnalité divine? Aucunement. Mais je soutiens que ses conclusions spéculatives ne seront pas elles-mêmes dogmatiques et que ce n'est pas sur elles que

1. Remarquez bien que la réponse elle-même, nous ne l'entendons jamais qu'en nous, dans les mouvements de notre vie intérieure.

2. *Quinzaine* du 16 juillet 1905, p. 252.

3. *Ire Brochure*, p. 37.

4. Inutile de redire qu'aucun des concepts *vie*, *intelligence*, *conscience*, *volonté*, *activité*, etc., ne s'applique univoquement à Dieu et aux créatures.

Digitized by Google

portera jamais l'obligation dogmatique. Le dogme, supposé par ailleurs établi et constitué, pourra donner après coup une consistance plus grande à de telles conjectures, mais à condition évidemment que ces conjectures ne soient pas requises pour lui donner un sens.

Il sera aisé à présent de résoudre les objections par lesquelles on a cru me confondre (1).

On m'a demandé (2) si l'aspect moral du dogme est le *seul* ou bien le *principal ?* L'un et l'autre, suivant le point de vue où l'on se place. Il est le seul *proprement et spécifiquement dogmatique*, étant bien entendu (comment ai-je besoin de le dire ?) que ce qui est moral n'est pas sans rapport avec la pensée. Et il n'est que le principal *au point de vue théologique*, jouant alors le rôle des faits par rapport aux théories, des critères par rapport aux spéculations explicatives et représentatives.

Enfin, dit M. de Grandmaison (3) et répète après lui M. Dubois(4), « m'imposer le devoir d'affirmer plutôt *Dieu est personnel* que *Dieu est impersonnel*, quand par ailleurs je suis prêt à croire qu'il y a en Dieu, sous une forme ou sous une autre, de quoi justifier mon attitude religieuse, c'est vouloir m'imposer de dire plutôt *Dieu* = *X* que *Dieu* = *Y*, *X* et *Y* étant, par hypothèse, des

1. Je laisse de côté les objections puériles, dans le genre de celle-ci (J. BOUSQUET, *Revue pratique d'Apologétique*, 1er décembre 1905, p. 216) : « Peut-être la foi reste-t-elle intacte en certains esprits, quand on leur dit que le sens des dogmes — prenons, par exemple, celui de la trinité des personnes en Dieu — est, avant tout, pratique et moral... ; mais ce qui est sûr, c'est qu'un Français qui entend ce langage ou n'y comprend goutte, ou a vite fait de s'écrier : « Alors, si je fais correctement mon signe de croix, et si j'incline respectueusement la tête à *Gloria Patri*..., je suis en règle avec le mystère de la Sainte Trinité ! » Tant mieux pour l'apologiste qu'il n'ait pas voulu dire cela ; mais il n'en est pas moins regrettable que tel ou tel de ses lecteurs soit tenté de le dire. » — Soit dit en passant, j'ai meilleure opinion des Français et de mes lecteurs.

2. PORTALIÉ, *Etudes* du 20 juillet 1905, p. 156.

3. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n° de juillet-octobre 1905, p. 195, en note.

4. *Revue du Clergé français*, 1er septembre 1905, p. 58.

Digitized by Google

symboles entièrement arbitraires ». — La discussion que nous avons faite à propos de la méthode analogique résout suffisamment la difficulté. Celle-ci, au contraire, demeure insoluble quand on entend les propositions en cause dans un sens intellectualiste, comme ayant une valeur ontologique directe, comme exprimant une manière d'être intrinsèque de Dieu. C'est alors en effet qu'à tout symbole correspond la même réalité ineffable. Mais, au point de vue du pragmatisme, la situation n'est plus la même, et il y a des raisons très précises de préférer une formule à une autre. Car, cette fois, les différents termes, traduisant la réalité par ce que nous devons être à son égard, désignent différents groupes d'attitudes et de démarches.

Digitized by Google

V. — DEUXIÈME EXEMPLE:

RÉSURRECTION DE JÉSUS.

Avant d'aborder ce grand et terrible sujet, une déclaration me paraît nécessaire, afin de couper court aux méprises possibles.

Je crois sans restriction ni réserve que la résurrection de Jésus est un fait objectivement réel, un fait possédant même le plus haut caractère de réalité que l'on puisse concevoir, je vais jusqu'à dire un fait dont nulle idée humaine ne saurait traduire adéquatement la plénitude de réalité; et je repousse avec énergie toute interprétation de ma pensée qui donnerait à entendre quoi que ce soit d'autre (1).

Ainsi on est prévenu qu'il faudra toujours tenir mes

1. Le « *professeur de lycée* », qui semble avoir fait la gageure de tout comprendre exactement à l'envers et dont on a dit cependant (*Revue thomiste*, septembre-octobre 1905, p. 444) que sa réponse « pourrait être signée d'un théologien », écrit dans la *Quinzaine* du 16 juillet 1905 (p. 253) que pour moi le Christ vit sans doute, mais dans la persistance de son enseignement, comme un V. Hugo se survit dans ses vers et dans sa gloire. Or mon premier article contenait cette phrase (p. 20 du présent volume): « Jésus intervient encore et vit parmi nous, et non point seulement comme un penseur disparu dont l'influence reste féconde et vivace et dont l'œuvre produit longtemps des conséquences. »

Digitized by Google

critiques pour dirigées seulement contre telles ou telles représentations du fait, non pas contre le fait lui-même.

Mais, cela posé, le problème de la résurrection subsiste; et l'on ne peut pas regarder la question comme close par une semblable profession de foi. Aucun concile n'a défini ce que c'est qu'un fait objectivement réel, ni à quel ordre de faits appartient la résurrection de Jésus ou plutôt en quel sens précis elle est un fait, ni enfin quelle sorte de connaissance nous en pouvons avoir. Or tels sont justement les problèmes que j'ai voulu poser et qu'aujourd'hui je voudrais reprendre plus au long. Serait-il interdit à un catholique d'estimer que la notion de fait, la distinction hiérarchique des différents modes de réalité, la recherche de la méthode propre à l'étude de ces diverses catégories soulèvent des difficultés que la révélation ne tranche pas et qu'il reste donc à débattre philosophiquement même après qu'on a produit l'acte de foi?

Je n'ai pas l'intention de traiter ici en détail cette question immense. Il me suffira de préciser quelques points, en vue de montrer surtout comment elle se pose pour le philosophe et comment il n'est pas nécessaire de l'avoir résolue pour croire.

Voici donc mon attitude, voici mon point de perspective et mon but final: envisager en critique la croyance commune, prendre conscience explicite des difficultés qu'elle enveloppe, puis déterminer ce qui en elle est strictement de foi. Ainsi, double problème: comment faut-il entendre la notion même de résurrection? en quoi consiste le dogme proprement dit sur ce point? Ces deux recherches en feront d'ailleurs surgir aussitôt une troisième, inséparable des premières. En effet la résurrection de Jésus est souvent utilisée à titre d'argument apologétique. D'où la nécessité de répondre aux questions suivantes: de quelles méthodes relève le fait de la résurrection? qu'en pouvons-nous savoir en dehors de la foi?

On m'excusera de faire peut-être parfois un peu l'avocat du diable: cela est nécessaire pour déblayer le

Digitized by Google

terrain et permettre finalement de solides affirmations positives. La meilleure manière de vaincre une difficulté (ou même à vrai dire la seule), c'est de commencer par bien la voir, sans atténuations ni faux fuyants. Des chrétiens vraiment convaincus ne sauraient avoir peur d'une telle franchise.

Au surplus, qu'on veuille bien noter dans leur nuance exacte mon intention et mon projet. Malgré d'inévitables longueurs dues à la complexité du problème, je ne me propose pas d'écrire une apologétique de la résurrection, mais seulement d'en esquisser le schème, de la préparer en précisant son point de départ et en définissant son objet. En un mot, je ne promets au lecteur qu'un thème de réflexions, un programme d'études.

***

Pour comprendre ce que je vais dire, il importe d'avoir présente à l'esprit la notion de *réalité* à laquelle je me réfère toujours, celle dont on peut dire qu'elle est l'âme de la philosophie moderne. Je la rappelle en deux mots. Une chose quelconque est affirmée *réelle* pour autant qu'elle possède ce double caractère: *résistance à la dissolution critique, fécondité inexhaustible* (1). Pourquoi cette définition? Parce que, sous quelque forme et à quelque degré que ce soit, fût-ce pour le nommer seulement en le déclarant inconnaissable, il est impossible de penser l'être comme radicalement extérieur, hétérogène, irréductible à la pensée, celle-ci entendue d'ailleurs au sens le plus large, comme activité créatrice, non comme simple réflexion discursive. On ne saurait donc définir la réalité qu'en termes de vie spirituelle, en termes empruntés à l'histoire de nos attitudes et de nos démarches, en termes relatifs à l'œuvre de connaissance envisagée dans son dynamisme

1. Cf. un article *Sur la notion de vérité* que j'ai inséré dans la *Correspondance de l'Union pour la Vérité*, n° 1, 1906.

Digitized by Google

même. De là les deux critères précédents. Du reste un bref commentaire montrera que c'est bien leur application en effet qui pratiquement fonde en tout ordre les *jugements de réalité :*

1° — *Résistance à la dissolution critique.* — Bien entendu, il ne s'agit pas seulement d'une simple critique abstraite procédant par analyses conceptuelles et discussions logiques : je veux parler aussi d'une critique vécue, d'une critique en action, qui est expérience effective, épreuve de mise en usage. Ce qui tombe et se dissout ainsi n'est pas jugé réel au plein sens du mot, et le degré ou le genre de réalité qu'il possède se détermine par le genre ou le degré de critique qui réussit à le réduire.

2° — *Fécondité inexhaustible.* — Ici encore il s'agit de fécondité morale autant que de fécondité intellectuelle, de richesse inépuisable dans l'ordre de la vie non moins que dans l'ordre de la spéculation. Quand une chose apparaît capable de donner d'autant plus que plus on lui demande, quand elle dépasse irréductiblement toute saisie qu'on en essaie, quand elle est source qu'on ne saurait tarir, présence qu'on ne saurait éviter, elle est jugée réelle : plus ou moins, suivant sa richesse et sa durée, suivant le nombre de moments, de circonstances, de points de vue, d'attitudes et de démarches qu'elle concerne dans l'activité totale de l'esprit.

L'attribut de réalité comporte, on le voit, des *qualifications* et des *degrés :* ce n'est pas, comme trop souvent on le semble croire, une entité uniforme et sans nuances, qui est ou n'est pas purement et simplement. Déjà une construction mathématique peut être dite réelle, dans la mesure où elle résiste à l'application des réducteurs logiques et où elle exerce une réaction fécondante sur le corps entier du savoir. Plus étroitement elle se montre solidaire de l'ensemble où elle est insérée, plus elle est jugée réelle dans son genre. Cependant elle n'appartient pas à tous les plans de l'activité spirituelle, ni surtout aux plus profonds, et d'autre part elle suppose des postulats dont l'esprit peut s'affranchir, si bien qu'il

Digitized by Google

existe des cas où la vérité en cause ne vaut plus: c'est pourquoi elle n'est pas réelle *simpliciter*, mais *secundum quid*. Plus réels, et pour des raisons semblables, avec des nuances d'ailleurs, sont les objets sensibles et les résultats scientifiques. Non seulement ils résistent aux réducteurs logiques, mais encore à ceux de la vie pratique et du laboratoire. Non seulement ils possèdent une fécondité inépuisable dans l'ordre de la pensée analytique, mais encore dans l'ordre de l'industrie et de l'expérimentation. Toutefois la critique du sens commun, de la perception, puis de la science, parvient à les résoudre et dégage les postulats contingents qu'ils supposent. L'esprit peut prendre une attitude par rapport à laquelle ils cessent d'exister; ils sont donc relatifs à de certains points de vue; et par suite ils ne marquent pas la plénitude de la réalité. Celle-ci ne se trouve que dans l'activité spirituelle prise en soi, dans ses directions et tendances les plus profondes, qu'aucune critique ne peut réduire parce que toute critique les suppose, qu'aucune attitude ni aucune démarche n'éludent parce que toute démarche et toute attitude en procèdent, qui ne cessent jamais d'être fécondes, à aucun moment ni sous aucune forme de la vie, parce qu'elles sont le principe même de toute fécondité (1). Enfin Dieu apparaît comme souverainement réel, comme source ineffable de la réalité, puisqu'il est la loi de vie qui ordonne à l'esprit de dépasser toujours chaque œuvre accomplie, chaque état réalisé, et puisqu'il est l'inspiration vivifiante qui lui insinue la force de se mouvoir ainsi dans un progrès sans borne

Cela posé, — conformément, je le répète, aux plus profondes et aux meilleures tendances de la philosophie

1 Voir, à ce sujet, l'analyse du *Cogito* cartésien que j'ai donnée dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 25 février 1904.

Digitized by Google

moderne, — il est bien curieux d'observer l'attitude habituelle de l'apologétique aujourd'hui courante au sujet de la résurrection. Elle accumule, sans se lasser, des raisonnements qui tendent à établir la réalité du fait. Mais elle ne se demande rien sur la nature de ce fait ni sur le genre de réalité qu'il possède, comme s'il n'existait pas plusieurs types de faits diversement et inégalement réels et comme si les méthodes de constatation et de vérification n'étaient pas nécessairement variables avec l'espèce du fait en cause et avec le mode de réalité qui est le sien. Elle n'éprouve non plus aucun besoin d'éclaircir l'idée même de résurrection, comme si cette idée allait de soi et s'entendait sans difficulté.

L'attitude que je viens de décrire implique en somme une conception sous-jacente, que peut-être on repousserait sous sa forme claire et brutale, mais sur laquelle on s'appuie tout de même plus ou moins inconsciemment, et qui consiste à tenir la résurrection pour assimilable à ces phénomènes de l'ordre physique dont la constatation immédiate est à la portée de tous parce qu'elle s'opère au moyen des sens. En un mot, *réanimation du cadavre*, comme si au matin du troisième jour le corps déposé de la croix s'était réveillé de la mort ainsi que d'un sommeil transitoire : telle est bien la conception commune, vulgaire, plus imaginative que philosophique. On reconnaît sans doute qu'ici le fait exige l'intervention d'une cause transcendante et on avoue qu'il a une portée surnaturelle. Néanmoins on se le représente et on le traite comme s'il était physique dans son contenu, dans sa substance, dans sa trame phénoménale, je veux dire comme s'il consistait en un passage merveilleux d'un premier état matériellement observable à un second état observable aussi et par des procédés analogues.

Ce postulat est nécessaire et suffisant pour justifier l'attitude commune. C'est par lui notamment que le triomphe de Pâques peut devenir un argument apologétique à l'adresse de ceux mêmes qui n'ont encore

Digitized by Google

aucune foi. Supposez en effet que la résurrection soit pur et simple retour à la vie naturelle antérieure [1], ou du moins passage à une forme de vie plus haute peut-être, mais phénoménale encore, un peu comme dans une métamorphose d'insecte [2]. Alors le *comment* du fait sera toujours mystérieux; mais le contenu de l'idée se laissera facilement saisir, sans qu'on ait même besoin pour cela d'aucune explication préalable. Et surtout il y aura possibilité de constatation positive directe, car le premier et le second état seront l'un et l'autre matière d'observation sensible, ainsi que l'état de mort intermédiaire.

Mais en fait, selon la foi elle-même, les choses ne se présentent pas avec cette simplicité: c'est ce que je dois m'attacher tout d'abord à mettre en évidence.

Pour cela, il faut que je descende sur le terrain même de ceux dont je me propose de combattre l'opinion. En montrant que sur ce terrain la résurrection est indéfinissable, impensable, j'aurai montré qu'une transposition de thèse est nécessaire; et ce sera un premier résultat.

Je reste donc provisoirement cantonné dans l'ordre phénoménal. Je place la discussion dans le plan de la pensée commune ou scientifique, dans le plan de l'observation sensible et de l'analyse discursive. Il s'agit de chercher ce qu'est la résurrection *vue de là*.

De ce point de vue, qu'appelle-t-on *corps?* Une source d'apparences; un système, une série de phénomènes sensibles régulièrement enchaînés. Et la *matière* est l'ensemble des corps. Celle-ci apparaît discontinue à la pensée commune, fragmentée en objets radicalement distincts les uns des autres; au contraire, elle apparaît continue à la pensée scientifique. Mais, que l'on définisse la matière comme une mosaïque de noyaux corporels posés antérieurement à leurs relations récipro-

1. Comme par exemple, selon le quatrième évangile, aurait été la résurrection de Lazare.

2. La représentation populaire se rattache plutôt à ce second type.

Digitized by Google

ques ou que l'on définisse les corps comme des foyers de concentration dans une continuité qualitative préexistante, la résurrection suppose toujours ici un morcelage irréductible, car la formule « *réanimation du cadavre* » sous-entend « *le reste de l'univers demeurant ce qu'il était* » (1).

Ces préliminaires étant rappelés, essayons de convertir en concept l'image *réanimation du cadavre*, en la comparant d'une part aux exigences de la foi, d'autre part aux données de la science positive.

Il y a plus de gens qu'on ne croit, et non des moindres, qui se figurent qu'après sa victoire sur la mort, Jésus est resté pendant quarante jours avec ses disciples dans le même état de vie naturelle qui était le sien avant la passion. Ce n'est pas du tout ce que dit la doctrine catholique; et nous avons d'abord à nous bien pénétrer de ses véritables affirmations à cet égard.

S. Thomas, exposant la conduite de Jésus après la résurrection, l'explique notamment par la raison que voici : « *Ne videretur ad talem vitam resurrexisse, qualem prius habuerat* » (2). Plus catégoriquement encore, il déclare ailleurs : « *Christus resurgens non rediit ad vitam communiter hominibus notam, sed ad vitam quamdam immortalem et Deo conformem* (3) » Et S. Thomas sur ce point n'est que l'écho de S. Paul. Ainsi donc, non seulement la résurrection n'est pas simple retour à la vie terrestre ordinaire, ni même passage à une forme supérieure de vie phénoménale : mais elle est, selon la rigueur du terme, entrée dans l'ordre surnaturel, dans l'ordre divin (4).

1. Quant au jeu des phénomènes : mais, au point de vue où nous sommes, ce jeu est le tout de la réalité matérielle. — Il est certain que l'imagination commune envisage les corps comme des sortes d'individus simplement juxtaposés les uns aux autres.
2. *Summ. Th.*, P. III, Q. LV, art. 3.
3. *Loc. cit.*, art. 2.
4. Je ne veux pas dire ici, bien entendu, *l'ordre de la grâce*.

Digitized by Google

Par conséquent, ce n'est pas la même notion de vie qui convient avant la mise en croix et après la sortie du tombeau: de sorte que, si le mot ne change pas quand on passe d'une période à l'autre, il faut dire au moins qu'il est pris d'abord dans le sens propre, puis dans un sens figuré ou métaphorique. Non pas, entendez-le bien, qu'aucune réalité ne corresponde à la métaphore: mais la réalité *se cache* sous la métaphore et celle-ci n'exprime point celle-là dans ses déterminations intrinsèques. En somme il y aurait lieu d'appliquer ici les conclusions exposées plus haut touchant la méthode analogique.

Tel est bien en effet l'enseignement authentique de la tradition. Car les Pères ne craignaient pas autant que nous d'appuyer sur le caractère mystérieux de la vie nouvelle que possède le Christ ressuscité. Je ne veux pas faire étalage de textes. Il me suffira de rappeler quelques considérations élémentaires, d'ailleurs tout à fait classiques.

La première est que le langage traditionnel attribue au Christ après la résurrection un corps « glorifié », signifiant par là qu'il ne faut point se représenter ce corps à l'exemple et sur le modèle des corps humains ordinaires, tels que nous les montre l'observation commune ou scientifique. Or, rien de plus obscur que la notion de ce « corps spirituel » dont parle S. Paul. Il est « caché à nos sens », dit le Catéchisme. Ce n'est donc pas une réalité de l'ordre phénoménal. On ne peut guère en construire une idée précise, du moins tant qu'on reste dans le plan de l'expérience positive. Qu'est-ce en effet pour nous qu'une vie qui n'est plus devenir, progrès, évolution, développement, qui échappe désormais à tout le déterminisme des lois naturelles? Avec quoi composerons-nous le concept de cette vie transcendante, après que nous aurons vidé de tout son contenu le concept usuel de vie (1)? Remarquez bien qu'il

1. Ordinairement on ne se tire de là que par un recours à l'*imagination*. D'où une sorte de *mythologie*, dont on trouvera de nombreux exemples jusque dans S. Thomas.

Digitized by Google

s'agit de définir la vie d'un *corps*, non celle d'une âme désincarnée (1). Or comment concevoir dans le cas actuel le jeu des fonctions organiques? Et si nous en faisons abstraction, que restera-t-il de l'idée que désignent les mots *vie corporelle?* La définition la plus générale de l'être vivant est celle-ci: *un centre de perception et d'initiative.* Mais, lorsqu'il s'agit du Christ glorieux, ces termes ne peuvent être pris que dans un sens analogique. Il y a plus. Ce sont même les formes d'espace et de temps que nous devons abolir ici. Dans ces conditions, vraiment, que subsistera-t-il de ce qui constitue à nos yeux le concept de réalité matérielle et, encore une fois, que signifiera donc alors le terme de vie corporelle? (2)

A un autre point de vue, force nous est de conclure que, dès avant l'ascension, le corps glorieux du Christ ressuscité n'était plus objet de perception au sens ordinaire du mot. En effet, négligeant même le côté exégétique de la question et renonçant par suite à faire un départ entre ce qui est simple récit et ce qui peut être déjà interprétation rétrospective d'une foi acquise ou rudiment d'apologie, lisons avec soin les documents évangéliques, en tant que sources traditionnelles et témoins de la croyance primitive. Ils nous racontent que Jésus apparaissait et disparaissait brusquement, que les obstacles matériels ne l'arrêtaient pas, que cependant il devenait parfois visible et palpable, qu'on pouvait alors l'entendre et le toucher, bref qu'il se manifestait avec un mélange de qualités hétérogènes où l'on ne saurait guère voir l'indice d'une réalité physique proprement dite. Il ne semble pas qu'il y ait eu

1. Deux écueils à craindre: ou subtiliser la résurrection jusqu'à en faire une simple survivance de l'âme, ou trop insister pour la définir sur le rôle éternel et universel du Christ, ce qui risquerait de rendre inconcevable l'état de mort pendant les trois jours.

2. Prière aux contradicteurs de ne pas me faire dire ce que je ne dis pas. Je ne formule ici aucune conclusion ferme: je signale seulement quelques difficultés, celles qui surgissent quand on se place dans l'ordre phénoménal.

Digitized by Google

toujours évidence sensible incontestable: *quidam autem dubitaverunt* (MATTH., XXVIII, 17). D'autres fois on pouvait être présent et ne point voir: ainsi en fut-il par exemple pour les assistants dans la *vision* de S. Paul (ACT., IX, 3-7; XXII, 6-9), qui du reste eut lieu après l'ascension et que celui-ci place néanmoins (I COR., XV, 5-8) sur le même plan (il se sert, lui, du même mot) que les *apparitions* à Pierre, aux onze Apôtres, aux cinq cents disciples [1]. Enfin l'antiquité chrétienne (Origène, Tertullien, pour ne citer que ceux-là) avait déjà remarqué que Jésus, maître souverain de sa perceptibilité, ne se montra jamais qu'à ses amis, ou du moins à des hommes qui devaient croire ensuite [2]: comme pour signifier que la possibilité de le percevoir n'était pas sans rapport proche ou lointain avec la foi et que sa réalité, appartenant désormais à l'ordre religieux surnaturel, exigeait, pour être perçue, des conditions elles aussi surnaturelles. A cet égard, l'histoire des disciples d'Emmaüs est très significative [3]. Marchant en compagnie de Jésus, ils ne le reconnaissent pas; ce n'est point qu'ils ne l'eussent jamais vu, car ils sont présentés comme étant de ceux qui l'avaient suivi (MARC, XVI, 12; LUC, XXIV, 13) et d'ailleurs leur aveuglement est rapporté à une cause plus mystérieuse: *oculi autem illorum tenebantur ne eum agnoscerent* (LUC, XXIV, 16); mais le sens profond du récit se révèle quand on les voit finalement reconnaître Jésus à la fraction du pain.

Des arguments de fait venons maintenant aux arguments de droit. On peut les résumer en deux mots. Dans l'ordre de l'expérience positive, la réalité d'un corps est faite de ses liens avec le reste de l'univers,

1. Dans ACT., IX, les assistants entendent la voix; dans ACT., XXII, ils ne l'entendent point; mais en tout cas il ne saurait être question d'objectivité au sens *ordinaire* du mot.

2. Et qui avaient déjà un commencement de foi: car ni S. Paul ni le Didyme ne peuvent être considérés comme de purs incrédules.

3. Qu'on remarque en passant une expression du texte évangélique: *ostensus est in alia effigie* (MARC, XVI, 12).

Digitized by Google

elle n'existe pas en dehors et à part de ces liens, elle se mesure à leur nombre et à leur solidité. Bref un corps consiste en un point de vue plus ou moins riche et nécessaire sur l'ensemble des choses. Au sein de la continuité que fait apparaître la critique du morcelage commun, chaque corps se révèle comme n'étant au fond qu'un aspect de l'univers entier, un centre de perspective [1]. Dès lors, que peut bien signifier, au sens *physique* du terme, la *réalité* d'un corps « glorieux », c'est-à-dire d'un corps soustrait au système des relations dont l'entrecroisement définit la notion même de réalité physique [2]? Et si la résurrection consiste en une sortie de l'ordre phénoménal, n'est-il pas impossible qu'elle soit elle-même un phénomène observable?

Ainsi, au point de vue phénoménal, au point de vue physique, la *réanimation du cadavre* est indéfinissable, parce qu'en toute hypothèse les deux états successifs n'appartiennent pas au même ordre de réalité, sont incommensurables entre eux, et que le second notamment échappe radicalement à l'expérience par rapport à laquelle seule est concevable le premier. Il faut ajouter qu'au même point de vue, ce qu'on pourrait à la rigueur constater, ce ne serait pas une *réanimation*, mais une *volatilisation* du cadavre. Imaginons en effet qu'un observateur ait été enfermé dans le tombeau avec le corps de Jésus. En tout état de cause, voici les seules con-

1. Voir un article que j'ai publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1899, notamment au paragraphe intitulé *Morcelage et dislocation de la matière*. — Ne pas oublier que le mot *cadavre* n'a de sens que dans l'ordre phénoménal.

2. Remarquez bien qu'au point de vue physique où nous sommes placés les relations dont il s'agit sont celles que la science peut noter. Par exemple, une de ces relations est celle qu'exprime le verbe *peser*, c'est-à-dire être capable de faire trébucher une balance, être une maille dans le réseau des attractions newtoniennes. Ce sont les relations de ce genre qui définissent la réalité physique (non pas en tant que *réalité*, mais en tant que *physique*) et justement ce sont aussi les relations auxquelles échappe le corps glorieux. Cela ne veut pas dire *simpliciter* que celui-ci ne soit point une réalité, mais que ce n'est pas une réalité *physique*. — Le cadavre, lui, est bien une réalité physique.

Digitized by Google

statations que physiquement il eût pu faire: à un instant A, perception d'un corps; à un instant B ultérieur, anéantissement de cette perception. Mais le passage de l'état perceptible à l'état glorieux, la continuité de l'un à l'autre, le prolongement de l'un par l'autre, c'est-à-dire la résurrection elle-même, lui auraient toujours échappé. Lui aussi n'aurait pu que *croire* à la résurrection, comme nous et pour des motifs analogues, non point la *constater* physiquement. Au surplus, une telle volatilisation, si elle est *imaginable*, peut-elle être vraiment *pensée?* L'équilibre de l'univers phénoménal n'en serait-il pas rompu? On sous-entend que le reste du monde physique demeure tel quel: comment cela, si toutes les relations qui constituent ce monde sont réciproques, si la réalité d'un corps et celle du milieu environnant sont deux termes essentiellement corrélatifs? Cela même a-t-il un sens? et un corps peut-il disparaître totalement, les conditions ambiantes restant identiques, alors que ce corps n'est autre chose que le concours, l'intersection, la convergence des conditions qui le déterminent? De toutes manières, nous sommes amenés à conclure que la résurrection ne saurait être *vue* (ni par les yeux du corps, ni par ceux de l'esprit) du sein de l'ordre phénoménal [1].

Sans doute le monde phénoménal n'est pas un absolu, et l'on peut admettre que le surnaturel intervienne en lui. Mais tout de même il existe, c'est à son rang une réalité, et par conséquent le surnaturel ne saurait avoir en lui un contre-coup localisé — tel que la volatilisation du cadavre — qui en détruirait toute l'économie et la notion même: la grâce n'agit au sein de la nature qu'en se revêtant de ses formes. Qu'on y réfléchisse: la résurrection, introduite dans le monde phénoménal à titre de phénomène particulier, ferait éclater ce monde et le rendrait impossible ou contradictoire en le forçant à violer sur un point ses conditions *a priori*. « On ne peut pas affran-

1. Bien entendu, je ne tire de là qu'une conséquence, à savoir que ce n'est pas d'un point de vue phénoménal qu'il faut chercher à définir et à concevoir la résurrection.

Digitized by Google

chir des catégories ce qu'on entend placer dans un plan de connaissance défini par ces catégories elles-mêmes. On ne peut pas tenir pour *donné à titre de phénomène* ce à quoi l'on commence par attribuer des caractères inverses de ceux qui composent la notion de *phénomène donné* (1). » La volatilisation phénoménale du cadavre est donc chose inconcevable. Du reste cela ne veut pas dire que la résurrection ne soit point une réalité; mais c'est une réalité d'ordre supérieur, une réalité de telle sorte qu'elle ne saurait occuper *une* place particulière dans la série phénoménale. ***La résurrection n'est perceptible ni quant au point de départ ni quant au point d'arrivée*** (2).

Nous nous rencontrons ici avec S. Thomas (*Summ. Th.*, P. III, Q. LV, art. 2, ad 2m): « ***Resurrectio Christi transcendebat communem notitiam et quantum ad terminum*** A QUO, ***secundum quod anima rediit ab inferis, et corpus de sepulcro clauso exivit, et quantum ad terminum*** AD QUEM, ***secundum quod est adeptus vitam gloriosam. Et ideo non debuit resurrectio fieri sic quod ab homine videretur.*** » Ce texte n'est-il pas significatif?

Le Christ ressuscité n'appartient plus à l'ordre de l'expérience terrestre. Lui-même le déclare: « *Cum adhuc essem vobiscum....* » (LUC, XXIV, 44). Son corps n'occupe désormais aucun lieu ; il échappe à la perception et à la science; il est hors de tous les cadres qui définissent le monde phénoménal. Si donc on emploie toujours le mot *corps*, ce ne peut être, semble-t-il, que dans un sens analogique, entendu comme il a été dit à propos des attributs divins (3).

1. E. LE ROY, ***Essai sur la notion du miracle***, premier article, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, n° d'octobre 1906.

2. J'entends parler, bien entendu, de perception *au sens ordinaire du mot*.

3. Cela ne veut pas dire, notez-le bien, que le corps du Christ ressuscité soit une simple apparence imaginaire, un

Digitized by Google

Nous sommes arrivés à cette conclusion que, si la résurrection est *entrée dans la gloire*, elle ne saurait être ni constatée ni définie d'un point de vue phénoménal. Cette conclusion est trop importante pour que nous n'y insistions pas davantage. Il nous faut maintenant examiner plus profondément la face théologique du problème.

Précisons d'abord les conséquences de ce qui précède. Je ne conteste nullement la réalité de la résurrection: *au contraire*. Mais je m'élève contre le matérialisme naïf qui, consciemment ou non, ne voit de réalité véritable, de réalité complète, que dans la réalité physique. Pour moi, le fait de la résurrection contient tout ce qu'un fait de l'ordre physique contient lui-même de réalité, mais il le contient *eminentiori modo*, parce qu'il contient aussi autre chose et que cette autre chose ne peut manquer de réagir sur la première (1). Défaisons-nous de l'imagination commune. Les réalités spirituelles sont quelque chose d'infiniment plus réel que les réalités simplement matérielles. Et qu'on ne suppose pas qu'à parler ainsi je prends un chemin détourné pour insinuer que peut-être Jésus n'est pas ressuscité véritablement dans sa chair, *vera carnis resurrectione*. Je cherche seulement à réaliser tout le sens de cette formule. Et ce que je rappelle, c'est que la réalité de la matière ne se trouve que dans l'esprit, ne se peut concevoir et définir qu'en fonction de l'esprit. Sans doute c'est *son* corps, et non pas simplement *un* corps, que Jésus a repris par la résurrection (2): ce même corps qui était né de la Vierge Marie, qui avait vécu de la vie organique naturelle, qui avait souffert et qui était mort sur la croix, qui enfin avait été déposé dans le tombeau. Mais, pour donner leur plein sens à ces expressions, est-il nécessaire, est-il

fantôme illusoire, ou je ne sais quelle forme fluidique éthérée: ces rêveries supposent en effet qu'on persiste à se placer au point de vue phénoménal pour définir le corps glorieux.

1. Ici encore on ne saurait se contenter d'une simple juxtaposition entre deux éléments hétérogènes: la vie du Christ ressuscité est une.

2. Il s'agit de *résurrection* et non de *réincarnation*.

Digitized by Google

même permis de recourir à des imaginations matérialistes? Prenons l'exemple de notre propre résurrection future. Là aussi c'est *notre* corps qui doit ressusciter: il ne suffirait pas de dire que notre âme sera de nouveau unie à *un* corps. Et pourtant à quelles absurdités évidentes entraînerait en l'espèce une interprétation matérialiste! Inutile de les redire: tout le monde les connaît bien. Mais on sait aussi que l'objection est facile à résoudre, et voici la réponse qui dénoue le problème: ce n'est pas dans la matière que réside l'identité du corps, ce n'est point celle-là qui fonde et constitue celle-ci.

Remarquez bien que le dogme affirme l'existence d'un lien profond et intime entre la résurrection de Jésus et notre propre résurrection. L'une est l'exemplaire de l'autre: on peut donc raisonner par comparaison, et toute comparaison est réciproque. En procédant selon cette méthode, on est conduit à penser que ce qui est compatible avec notre propre résurrection doit l'être également avec la résurrection de Jésus. D'ailleurs celle-ci est le gage de celle-là. Serait-ce tout simplement en ce sens qu'elle en est le type et l'annonce prophétique? Oui, sans doute: elle est cela. Mais il y a plus, et on ne saurait s'en tenir à un rapport purement extérieur, extrinsèque. La résurrection de Jésus est réellement la cause, le principe, le germe de la nôtre: *Christus resurrexit a mortuis, primitiae dormientium* (I COR., XV, 20); *in Christo omnes vivificabuntur* (*loc. cit.*, 22). C'est que par elle nous avons été littéralement *incorporés* au Christ. Cette expression dit assez qu'il ne faut pas concevoir le corps du Christ ressuscité comme identique à ce que l'on appelle du même nom dans le domaine de l'expérience physique ordinaire. Et de plus elle nous invite encore une fois à suivre la comparaison indiquée tout à l'heure, car elle nous suggère qu'en un certain sens la résurrection du Christ et la nôtre ne font vraiment qu'un.

Or que pouvons-nous affirmer en ce qui nous concerne, à considérer les choses du point de vue phé-

Digitized by Google

noménal? Notre corps se renouvelle incessamment, et néanmoins c'est *notre* corps qui ressuscitera: ne faut-il point en conclure que ce qui fait *nôtre* tel corps n'est pas la matière qui à un moment donné le compose? D'autre part, un corps qui fut vivant peut être dissous par la corruption, détruit par le feu, transformé chimiquement en substances purement minérales, restitué à la circulation cosmique, entraîné dans le tourbillon vital, converti en d'autres corps vivants: la résurrection de ce corps n'en reste pas moins possible. Est-ce que cela ne convainc pas d'erreur ou du moins d'incompétence l'imagination matérialiste, alors qu'elle rêve je ne sais quelle réintégration des éléments, comme si l'atomisme était une vérité absolue?

Pourquoi les conditions seraient-elles différentes en ce qui concerne Jésus? Qui assignera ce qui est essentiellement requis pour qu'on puisse parler de véritable résurrection selon la chair? Telles mutilations subies, tels membres perdus, telles gouttes de sang versées ne l'empêchent pas, sans que même on se tienne pour obligé de croire qu'au moment où elle se produit disparaissent miraculeusement tous les restes que le corps a pu laisser de lui-même çà et là. Le Christ ressuscité possède la plénitude de sa nature physique, et au-delà: dira-t-on qu'au matin de Pâques les traces de son sang ont dû ne se plus retrouver nulle part, non plus que les lambeaux de sa chair arrachés pendant la flagellation? On concevrait très bien (et de fait ne l'a-t-on pas conçu?) qu'il subsistât de lui certaines reliques, sans que sa résurrection corporelle fût niée par là [1]. Eh bien! où cela s'arrête-t-il? et faut-il admettre que la possibilité de la résurrection soit liée physiquement à je ne sais quel résidu de matière, soit attachée physiquement à je ne sais quel minimum de cadavre? Pourquoi, en un mot, la résurrection, fait transcendant, serait-elle soumise à des conditions d'ordre physique? pourquoi

1. De telles reliques, à vrai dire, il y en a partout, dans tout ce qui a rayonné du Christ au cours de son existence terrestre.

Digitized by Google

exigerait-elle un trou, une soudaine rupture dans la continuité de nos perceptions possibles, je veux dire la brusque soustraction de « quelque chose » à l'ordre phénoménal naturel?

D'ailleurs, ce « quelque chose », que serait-ce? Qu'on y songe! La continuité du cadavre au corps glorieux, — telle que, semble-t-il, on voudrait l'établir — n'a guère de sens que pour l'imagination. Comment la concevoir, la penser effectivement? A vrai dire, la théorie que proposent à cet égard les théologiens de l'École s'inspire d'une métaphysique périmée, d'une conception de la matière et de la vie tombée justement en désuétude. Qui pourrait admettre aujourd'hui ce jeu d'entités logiques s'associant ou se séparant comme des choses: corps, âme, divinité? Pour nous en tenir au premier terme, que dira-t-on qui se conserve dans le passage de l'état de cadavre à l'état glorieux? Prenons garde que ce ne soit encore une entité purement verbale. Ce n'est sûrement rien de ce que saisissent la perception et la science: d'abord parce que ces éléments perdent toute signification dès qu'on entreprend de les soustraire aux conditions *a priori* de l'expérience terrestre, ensuite parce qu'à vouloir les « glorifier » tels quels on adopte une position intenable, féconde en problèmes saugrenus et inconvenants. Il faut se défier des conceptions en conséquence desquelles se posent inéluctablement ces questions enfantines, d'un réalisme si grossier, dont on trouve des exemples nombreux jusque dans la Somme de S. Thomas [1]: tout point de vue qui les suscite est condamné par là même. On dira peut-être que ni la perception ni la science n'épuisent la réalité d'un objet, qu'elles ne donnent jamais qu'une définition empirique et provisoire à laquelle on ne saurait se tenir

1. Voyez par exemple presque tout ce qui concerne les propriétés des corps glorieux, soit à propos de la résurrection de Jésus, soit à propos de la résurrection commune. — Les progrès de la science forceraient même aujourd'hui à beaucoup allonger la liste, notamment en ce qui touche aux contre-coups physiques de la résurrection physiquement entendue.

Digitized by Google

comme si elle était exhaustive, que c'est abuser d'elles que de les ériger en je ne sais quelles normes métaphysiques du possible et de l'impossible. Sans doute; mais, si on les écarte, tout en prétendant rester au point de vue phénoménal, que va-t-il subsister pour établir la continuité matérielle qu'on rêve? Il faudrait alors concevoir dans la matière une sorte de noyau informe qui serait une véritable « chose en soi », une sorte de substrat indéfinissable qui resterait distinct de toutes les qualités dont il serait successivement revêtu et qui persisterait inaltéré à travers toutes les transformations. Or c'est là une hypothèse matérialiste, contraire à ce que la science et la philosophie modernes ont de plus sûr et de plus universellement admis. Depuis la critique de Berkeley, une telle hypothèse n'est plus aucunement soutenable.

Mais en définitive d'où vient cet acharnement à vouloir que la résurrection ait un support physique dans un fait physiquement observable, cette crainte plus ou moins avouée qu'elle s'évanouisse en légende si on lui retire un tel support? La raison est toujours la même: on veut une possibilité de constatations positives, au sens matériel du mot [1], desquelles sortirait ensuite, estime-t-on, une argumentation apologétique irrésistible. On ravale donc en somme, on appauvrit l'éminente réalité du fait pour être mieux assuré de la bien saisir. Or, nous l'avons déjà vu, c'est le contraire qui arrive. La diminution de réalité se présente ainsi comme une perte sans compensation: il semble bien que la résurrection, fait physique, serait à la fois inintelligible et inconstatable. Et nous serons confirmés dans cette conclusion en examinant une autre face du problème.

***

En effet, pour nous qui vivons aujourd'hui, la réalité du fait de la résurrection — supposée d'ordre sensible

1. Nous avons déjà vu à quoi se réduiraient en tout cas les constatations possibles. Quoi qu'il en soit, la possibilité de

Digitized by Google

— serait en tout cas à établir par voie historique : ainsi seulement pourrait-elle être saisie comme objet de connaissance positive et de certitude purement intellectuelle. Or je soutiens que l'histoire n'est pas compétente en pareille matière, qu'elle ne saurait aboutir par ses seules forces. Et il me sera facile de le montrer. Mais il y faudra quelques développements.

Remarquons d'abord que S. Paul lui-même (et le *Credo* répète sa formule) nous dit (I COR., XV, 4) : « *Resurrexit tertia die* SECUNDUM SCRIPTURAS. » Cette parole ne semble pas indiquer qu'il s'agisse pour lui d'une tradition proprement et uniquement historique : la préoccupation théologique y est sensible. A tout le moins la tradition qu'il invoque ne serait-elle historique, au sens précis et complet du mot, que par un recours aux prophéties, elles-mêmes envisagées comme documents d'histoire. Or, sans même aborder l'examen général de la question « preuve par les prophéties », voyons s'il est possible à l'historien en tant qu'historien de conclure que la résurrection de Jésus a été vraiment prophétisée [1].

Quels sont les textes communément invoqués ? On en cite de l'Ancien Testament : *Erit sepulcrum ejus gloriosum* (Is., XI, 10) ; *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem* (Ps. XV, 10). Ils sont manifestement trop vagues, surtout si on se reporte au contexte, pour permettre une conclusion ; leur sens prophétique ne peut en tout cas être perçu qu'une fois l'événement accompli et cet événement, supposé connu par ailleurs, les éclaire rétrospectivement plutôt qu'il n'en est lui-même éclairé à l'avance. Venons-en donc aux textes évangéliques. Certains d'entre eux prêtent à une remarque analogue. « *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud* » (JOAN., II, 19). L'idée de résurrection

ces constatations n'est pas nécessaire pour que le fait de la résurrection soit réel, ce n'est pas cette possibilité qui fonde ou constitue sa réalité : voilà tout ce que je veux dire ici.

1. Au sens que l'on donne vulgairement à ce mot.

Digitized by Google

n'est pas même indiquée de loin [1]. « *Ille autem dicebat de templo corporis sui* » (JOAN., II, 21). Voilà l'interprétation allégorique, le commentaire d'après coup, *expression* plutôt que *fondement* de la foi. Cette explication ne se trouve d'ailleurs ni dans MATTH., XXVI, 61, ni dans MARC, XIV, 58. Il y a, je le sais, d'autres passages plus nets. « *Sicut enim fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus : sic erit Filius hominis in corde terrae tribus diebus et tribus noctibus* » (MATTH., XII, 40). Mais qui ne voit que ce verset demande explication, qu'on ne saurait le prendre au pied de la lettre? Car enfin où sont les trois nuits dans le cas de Jésus? Le désir de parallélisme, le besoin de symétrie sont visibles et semblent déceler un travail rédactionnel. LUC (XI, 30) dit simplement : « *Sicut fuit Jonas signum Ninivitis : ita erit et Filius hominis generationi isti.* » Ce qui ne paraît signifier qu'une analogie générale dans le rôle prophétique, dans le ministère de prédication et d'avertissement. La formule de Matthieu ne serait-elle pas une précision d'après coup, un développement? Qu'on se reporte au chapitre XII du premier évangile. Le verset 40 a d'autant plus l'air d'une glose que les versets 39 et 41 se suivent beaucoup mieux sans lui et donnent alors un sens tout à fait comparable à celui de Luc. Par contre, l'intercalation du verset 40 introduit une incohérence dans le discours : remarquez en effet que le séjour de Jonas dans le poisson ne fut aucunement un signe pour les Ninivites et que la résurrection de Jésus n'en fut pas un davantage pour la « génération perverse » à qui elle ne fut point manifestée [2].

Il ne reste donc réellement à considérer que les autres textes, cette fois tout à fait catégoriques (MATTH., XVII, 22; XX, 19; XXVI, 32; XXVII, 63, 64. MARC, VIII, 31; IX, 8, 30; X, 34; XIV, 28. LUC, IX, 22; XVIII, 33), où

1. Quant à la supposition — sans base aucune dans les textes — selon laquelle Jésus par un geste aurait désigné son propre corps, elle est ridicule, puisque les Apôtres eux-mêmes ont entendu la chose du temple matériel.

2. Notez de plus que, par ce discours, Jésus veut déclarer qu'il n'y aura point de « signe », au sens charnel du mot.

Digitized by Google

la résurrection est énoncée sans métaphore ni allégorie, sous une forme aussi explicite que dans le Symbole des Apôtres. Mais là surgit une difficulté nouvelle, dont je me demande comment l'historien qui ne serait qu'historien pourrait jamais sortir. Si Jésus a parlé en termes si exprès et si clairs, est-il vraisemblable que ses disciples ne l'aient pas compris? ou qu'ils aient totalement oublié ses paroles, et cela quand ses ennemis s'en souviennent, quand il s'agit d'une prédiction aussi étonnante et aussi capitale, enfin quand les événements mêmes commencent à s'accomplir sous leurs yeux? Est-il vraisemblable qu'ensuite, après un oubli complet, les souvenirs leur reviennent si nombreux, si nets, si formels? L'historien, en tant que pur historien, ne pourra s'empêcher de suivre plus fidèlement sa méthode en concevant une autre hypothèse plus naturelle. En effet, dès lors qu'il pense en qualité d'historien et avec les seules ressources de l'histoire, il ne possède aucun principe qui l'autorise à se comporter par rapport aux récits évangéliques autrement que par rapport à des récits quelconques. Il remarquera donc que la rédaction de ces récits fut postérieure aux événements [1], qu'elle apparaît comme le produit assez complexe et le témoignage d'une tradition déjà élaborée, non comme un simple procès-verbal de faits bruts, qu'un travail populaire la prépara, qu'elle naquit dans un milieu où régnait la foi à la résurrection et qu'elle fut l'œuvre de croyants. Par suite il trouvera tout simple d'admettre que les rédacteurs ont rétrospectivement introduit dans leurs souvenirs les précisions de leur croyance actuelle. En vain l'apologétique essaiera-t-elle de le réfuter en insistant sur l'évidente bonne foi des évangélistes. Cette bonne foi n'est pas en cause; tout historien sérieux la reconnaîtra; mais il répondra aussi que la sincérité la plus scrupuleuse laisse intact le jeu normal de la pensée et n'empêche pas que tout effort de mémoire soit tou-

1. De plus il est clair — et cela est dit dans les Évangiles mêmes — que les rédacteurs poursuivaient un but apologétique.

Digitized by Google

jours plus ou moins un effort de reconstruction : on ne peut pas vivre une pensée et en garder cependant une représentation intellectuelle immuable. Au surplus l'effort des évangélistes fut-il un simple effort de mémoire ? On a quelques raisons — très positives — d'en douter. Nul n'ignore les conclusions de la critique moderne sur le caractère du quatrième évangile, sur l'origine et le mode de composition des trois synoptiques. Elles rendent plus vraisemblable encore l'explication donnée plus haut. Quoi qu'il en soit, un examen direct des textes suffit à la fonder. Je ne veux pas m'y appesantir longuement. En général, le travail de remaniement rédactionnel se laisse assez facilement saisir. Par exemple, qui ne voit de suite que, dans MARC, XIV, le verset 28 sépare mal à propos le verset 27 du verset 29 (1) ? Pareillement, lisons MATTH., XX, 1-16, 20-28, en sautant 17-19 ; la continuité du récit est parfaite, la demande relative aux fils de Zébédée venant d'une manière toute naturelle après la conclusion sur les « premiers » et les « derniers ». Au contraire, l'intercalation des versets 17-19 rompt l'économie du morceau : car les événements qui y sont annoncés ne pouvaient guère suggérer l'idée de « règne » et de « gloire », de place à occuper dans un triomphe. Mais on voit très bien le mécanisme de l'intercalation : c'est la mention du calice à boire faite par Jésus dans sa réponse qui a sans doute attiré ici les versets en cause à titre de glose explicative (2). Ces deux exemples suffisent pour montrer que la théorie esquissée précédemment n'est pas arbitraire et gratuite, qu'elle trouve un point d'appui et une confirmation positive dans l'analyse des textes (3). En vérité comment ferait l'historien pour ne pas adopter cette hypothèse ? Il se peut que par ailleurs il la juge insuffisante. Mais ce n'est pas en qualité d'historien

1. De même pour MATTH., XXVI, 31-33.
2. De même pour le passage similaire de MARC, X, 28-45.
3. Je n'ai pas ici à entreprendre cette analyse en détail. Je me borne à une indication et je renvoie pour le reste aux ouvrages spéciaux.

Digitized by Google

qu'il formulera jamais un tel jugement. Ne lui demandons pas à la fois de s'en tenir aux seules lumières de l'histoire et néanmoins de partir de principes ou d'arriver à des conclusions qui dépassent l'histoire.

En résumé, les prophéties évangéliques de la résurrection ne paraissent pas historiquement vérifiables comme telles. En tout cas ne peuvent-elles être saisies et discernées qu'à la lumière de leur accomplissement : l'Évangile même en fait foi [1]. Il est donc illusoire de chercher en elles à un degré quelconque l'attestation historique d'une réalité dont la certitude est requise au contraire pour qu'on les entende. Au surplus, en toute hypothèse, l'argument tiré des prophéties ne peut fonctionner qu'après constatation directe de l'accomplissement. Nous sommes ainsi ramenés à notre point de départ.

Notre question était : la résurrection du Christ se présente-t-elle comme un fait d'ordre proprement historique ? et peut-elle être démontrée rigoureusement en cette qualité ?

Nous venons de reconnaître déjà qu'en l'espèce toute considération tirée des prophéties doit être écartée de l'histoire [2]. Il s'agit maintenant de chercher si les narrations évangéliques nous font saisir l'événement avec la même certitude positive que d'autre part nous saisissons « l'existence d'Alexandre et de César », ainsi qu'on se plaît souvent à dire.

Mais alors reparaît la difficulté initiale. Nous n'avons pas affaire ici à une réalité de l'ordre phénoménal. L'analogie qu'on invoque ne tient guère devant une réflexion tant soit peu attentive. Rappelons-nous en effet

1. Les récits de la résurrection sont très nets à cet égard.
2. Je ne veux pas dire que les textes actuels relatifs aux prophéties de la résurrection n'aient aucune racine historique : mais cette racine est aujourd'hui indéterminable.

Digitized by Google

les exigences de la foi. La résurrection de Jésus est un article du *Credo;* c'est un dogme que nous devons croire sur la parole de Dieu qui l'a révélé, et non pas à cause de son évidence historique; c'est un mystère au sens complet du mot; c'est un fait transcendant inséparable de l'attestation du grand témoin qu'on nomme Église. Une telle donnée surpasse la raison et ne peut être saisie que par la foi. Rien d'étonnant à cela si la résurrection appartient à l'ordre surnaturel et si elle a une telle importance dans cet ordre que S. Augustin a pu dire (IN PS. 101, s. 2, n. 5): « *Resurrectionem aufer, illico christianismum evertes* » et S. Paul (I COR., XV, 13): « *Si Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est fides vestra.* » Mais comment l'histoire serait-elle une base suffisante pour supporter un tel principe?

Le savant seul peut saisir, percevoir et vérifier les faits scientifiques en tant que scientifiques, c'est-à-dire en tant que significatifs. De même il faut se poser intérieurement le problème religieux comme un problème vital et il faut vivre par l'action effective la recherche de la vérité religieuse pour que les faits religieux puissent être saisis, perçus et vérifiés en tant que réels et authentiques. De même enfin les objets de la foi échappent aux enquêtes purement rationnelles comme aux constatations purement positives. Jésus lui-même semble insinuer (LUC, XVI, 31) que la révélation ne comporte pas de preuves plus efficaces que le mouvement même par lequel elle soulève graduellement l'humanité: « *Si Moysen et Prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurrexerit credent* (1). »

D'ailleurs, que le fait de la résurrection ne puisse

1. Le discours adressé aux disciples d'Emmaüs contient le même enseignement. Là aussi Jésus, comme en toute circonstance d'ailleurs, « ouvre les Écritures » et à titre de preuve nécessaire invoque la tradition, c'est-à-dire l'expérience religieuse durable, continue, progressive. Jamais il ne donne pour suffisante une simple constatation sensible. Une fois même (JOAN., XX, 29), il dit: « *Quia vidisti me, Thoma, credidisti: beati qui non viderunt et crediderunt.* » — Certains apologistes

Digitized by Google

pas être saisi en dehors de toute foi, qu'il ne comporte point de preuve péremptoire proprement historique, en un mot qu'il soit *révélé* plutôt que *constaté*, ce n'est pas une opinion si nouvelle qu'il semble à quelques-uns. Ceux qui la jugent subversive et scandaleuse reliraient avec avantage la *Question LV* dans la troisième partie de la *Somme*. S. Thomas, cherchant à expliquer comment la foi à la résurrection peut être méritoire, y déclare ceci (art. 5, ad 2m): « *Illa sola ratio meritum excludit quae facit videri per scientiam id quod credendum proponitur : et talis est ratio demonstrativa. Hujusmodi autem rationem Christus non induxit ad resurrectionem suam declarandam.* » Au même endroit, un peu plus haut, dans le corps de l'article, il avait insisté davantage : « *Christus non probavit discipulis suam resurrectionem per argumenta, quia talis probatio argumentativa processisset ex aliquibus principiis, quae si non essent nota discipulis, nihil per ea eis manifestaretur, quia ex ignotis non potest aliquid fieri notum ; si autem eis essent nota, non transcenderent rationem humanam, et ita non essent efficacia ad fidem resurrectionis adstruendam, quae rationem humanam excedit..... Probavit autem eis resurrectionem suam per auctoritatem sacrae Scripturae, quae est fidei fundamentum, cum dixit :* OPORTET IMPLERI OMNIA QUAE SCRIPTA SUNT IN LEGE, ET PSALMIS, ET PROPHETIS, DE ME[1]. » Enfin, tout à fait explicitement, le Docteur angélique nous dit (art. 4, in corp.) : « *Resurrectio Christi manifestanda fuit hominibus per modum quo eis divina revelantur. Innotescunt autem divina hominibus diversimode, secundum quod diversimode sunt affecti. Nam illi qui habent mentem bene dispositam, secundum veritatem divina percipiunt ; illi autem qui non habent mentem bene dispositam, divina percipiunt cum quadam confusione dubietatis vel erroris :* ANIMALIS ENIM

d'aujourd'hui semblent au contraire vouloir vérifier le fait de la résurrection par les mêmes procédés que si ce n'était pas un fait religieux surnaturel.

1. S. Thomas parle aussi de *signes sensibles* « capables de prouver avec évidence » : nous y reviendrons plus loin.

Digitized by Google

HOMO NON PERCIPIT EA QUAE SUNT SPIRITUS DEI, *ut dicitur I ad Corinth. II, 14. Et ideo Christus quibusdam ad credendum dispositis post resurrectionem apparuit in sua effigie; illis autem in alia effigie apparuit, qui jam videbantur circa fidem tepescere; unde dicebant, Lucae ult., 21:* NOS AUTEM SPERABAMUS QUIA IPSE ESSET REDEMPTURUS ISRAEL. *Unde Gregorius dicit in homil.23 in Evang., ante med., quod* TALEM SE EXHIBUIT EIS IN CORPORE, QUALIS APUD ILLOS ERAT IN MENTE. »

Dans l'antiquité chrétienne, l'attitude était la même. Au début surtout, la foi s'attachait au Christ ressuscité, vivant d'une vie glorieuse et immortelle, plus qu'au fait initial de la résurrection. « La prédication apostolique n'insistait pas sur les circonstances de cette résurrection, mais sur l'existence du Ressuscité (1). » Voyez par exemple sur ce point l'argumentation de S. Paul. Elle a d'autant plus d'importance que les Épîtres qui nous l'ont transmise sont dans l'ordre chronologique les premiers documents écrits portant témoignage de la foi primitive. Or l'apôtre des Gentils ne cite point comme preuves la découverte du tombeau vide ni les constatations des gardes, qu'il semble ignorer l'une et l'autre (2), mais seulement les apparitions (3) (I COR., XV, 3-8). Celles-ci, du reste, il ne les distingue en aucune manière (4) de la vision qu'il eut lui-même sur le chemin de Damas et qui pourtant fut postérieure à l'ascension. Quant à cette vision elle-même (ACT., IX, 3-7; XXII, 6-10), elle semble n'avoir consisté qu'en une perception de lumière, accompagnée de paroles entendues (5). Et pour le reste, comment raisonne S. Paul? « S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Si le Christ n'est pas

1. LOISY, *Autour d'un petit livre*, p. 120.
2. S. Thomas non plus ne s'appuie jamais sur la disparition du corps: il ne donne comme preuves, ou plutôt comme « signes », que les apparitions, le témoignage des Anges et celui des Écritures.
3. Notez qu'il vient de dire: *Tradidi vobis, quod et accepi.* — Notez aussi qu'il a mentionné la sépulture.
4. Quant au genre d'objectivité.
5. Notez cependant I COR., IX, 1.

Digitized by Google

ressuscité, notre prédication et votre foi sont vaines. Nous sommes alors, nous Apôtres, de faux témoins devant Dieu. Et vous êtes encore sous le joug du péché. Et ceux qui se sont endormis dans l'espérance du Christ ont péri sans retour. En vérité, si notre espérance est déçue, si elle doit se borner à cette vie, nous sommes les plus misérables des hommes [1]. » Et le grand Apôtre conclut par des raisons mystiques : *Oportet illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus. Novissima autem inimica destinetur mors* [2]. » Est-ce que tout cela éveille l'idée d'un fait sensible, constatable au sens positif du mot, objet d'une perception qui ne devrait rien à la foi et d'une connaissance qui se transmettrait par tradition proprement historique ?

Les *Actes* ne procèdent pas autrement : on n'y voit guère invoqué d'habitude (I, 3 ; II, 22-32 ; X, 40, 41 ; XIII, 30) que les Apparitions et surtout les Écritures. Une seule fois (II, 29), dans le premier discours de Pierre (dont on sait le caractère primitif, au moins pour le fond), il est parlé de tombeau ; mais c'est à propos du roi David, mort, enseveli et resté dans son sépulcre ; l'orateur « n'oppose nullement le tombeau vide du Christ au tombeau, censé occupé encore, du roi David, mais la non-résurrection de David, attestée par son tombeau, à la résurrection de Jésus, attestée par ceux qui l'ont vu après sa mort [3] » ; et il est d'autant plus remarquable qu'il s'abstienne ainsi de mentionner en termes explicites la découverte du tombeau vide que le fil du discours eût amené tout naturellement le rappel exprès de ce fait.

Enfin, dans les Évangiles mêmes, — et je veux bien ne faire ici aucune différence entre la Synopse et l'évangile johannique, non plus qu'entre les diverses parties de la Synopse, — la première place parmi les preuves est nettement réservée encore aux Apparitions.

1. I Cor., XV, 13-19.
2. Ibid., 25, 26.
3. Loisy, *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, n° de janvier-février 1906, p. 70.

Digitized by Google

et aux Écritures, c'est-à-dire à des arguments qui supposent une certaine foi préexistante. Sans doute ils parlent de constatations matérielles. Mais elles sont liées aux apparitions et participent donc de leur caractère. En outre, elles ne sont pas données comme suffisantes, comme décisives; quelques-unes semblent avoir été offertes plutôt qu'effectuées; une sorte de blâme discret est adressé à ceux qui les exigèrent; et surtout il est fortement marqué qu'elles ne sont nullement indispensables, ni plus probantes que les autres signes. Au surplus, on sait que les documents évangéliques, en raison de la date de leur rédaction définitive, n'ont pas la même valeur pour l'histoire que ceux dont j'ai d'abord parlé plus longuement.

Quoi qu'il en soit, n'est-ce point en tout cas un fait d'expérience constante que de nos jours la résurrection est *objet* plutôt que *motif* de foi? et que celle-ci amène à l'affirmation de celle-là plutôt que la certitude préalable de celle-là n'amène à celle-ci?

Cela tient à ce que, dans l'économie de la révélation divine, la résurrection de Jésus n'est pas un commencement premier. Si une préparation graduelle a été nécessaire comme une aube grandissante avant le plein jour du Christianisme, quoi d'étonnant que cette nécessité se retrouve pour nous au cours des recherches par lesquelles nous acquérons la foi? Ce n'est pas dans l'ordre biologique uniquement que l'ontogénèse reproduit la phylogénèse. Il faut une éducation progressive pour devenir capable de percevoir certaines lumières trop pures et certaines évidences trop hautes. Il y a des cimes qu'on n'atteint qu'après en avoir déjà non seulement aperçu, mais gravi d'autres.

Et qu'on ne s'y trompe pas! Cette conclusion ne saurait être taxée de fidéisme que s'il était question pour nous d'avoir à entrer du dehors dans le courant de la révélation. Or tel n'est point le cas. C'est de naissance que chacun de nous est plongé dans ce courant et l'alternative qui s'ouvre à chaque instant devant nous est non pas d'y entrer ou de rester à l'intérieur,

Digitized by Google

mais de le suivre ou de lui résister. En sorte qu'il n'y a pas le moindre cercle vicieux à soutenir que la foi en la résurrection est le fruit et comme l'épanouissement d'une foi antérieure.

J'ajoute que ce n'est là nullement un retour déguisé à la « preuve par les prophéties ». Cette preuve est caduque en tant qu'elle veut découvrir dans quelques phrases isolées, dans quelques lambeaux de textes érigés en thèses, une énonciation précise formulée à l'avance, en tant qu'elle imagine donc une coupure nettement tranchée entre la prophétie et l'événement tenus pour constatables chacun à part. Mais la situation n'est plus la même du tout si l'on regarde l'événement et la prophétie comme deux moments d'une même continuité dynamique, deux moments qui se pénètrent par une sorte d'endosmose et qui ne peuvent être saisis que solidairement. Tradition et prophétie ne font qu'un alors comme deux aspects complémentaires dans la durée organique d'un mouvement vital dont chaque phase est toujours à la fois mémoire et perception, synthèse de passé et d'avenir [1].

Ainsi, en affirmant que la résurrection du Christ ne peut être appréhendée que par la foi, nous restons dans la ligne de l'enseignement traditionnel et nous vérifions seulement sur un cas particulier une loi générale de l'apologétique.

Il sera facile maintenant d'achever notre examen par une interrogation directe de l'histoire. Nous allons voir d'où vient précisément son incompétence.

D'abord les textes évangéliques relatifs à la résurrection présentent, on le sait, de nombreuses difficultés : si grandes que, pour les résoudre, les Pères n'hésitaient

1. Il y aurait ici matière à de suggestifs rapprochements avec les travaux de M. Bergson sur la nature et le rôle de la perception et de la mémoire dans la vie psychologique.

Digitized by Google

pas à recourir largement aux interprétations allégoriques et mystiques. Les récits offrent des divergences qui vont presque jusqu'à la contradiction. Il est impossible d'en établir exactement la concordance, de reconstituer sûrement d'après eux la série des phénomènes. A cet égard, certains apologistes ont le triomphe trop prompt et proclament trop aisément l'accord parfait des témoignages. Leurs explications ne sont pas toujours satisfaisantes, ni leurs hypothèses toujours acceptables : il s'en faut. En accumulant les suppositions arbitraires, ils ne prouvent en somme que leur propre parti pris. Je ne veux pas insister là-dessus [1] : qu'on veuille bien lire avec attention, l'un après l'autre, les derniers chapitres des quatre évangiles, sans autre dessein que celui de les mettre d'accord et d'en faire un tout qui se tienne : l'effet est saisissant. D'ailleurs ce n'est pas à dire que la résurrection ne soit point un fait réel. Mais c'est un fait d'une complexité beaucoup plus grande que d'aucuns ne le donnent à entendre.

Ce fait, en tout état de cause, n'a pas eu de témoins oculaires. *O vere beata nox, quae sola meruit scire tempus et horam, in qua Christus ab inferis resurrexit !* Ainsi chante l'Église à l'office du samedi saint (bénédiction du cierge pascal, *Exultet*). Par les textes, nous ne saisissons en tout cas qu'une seule donnée proprement positive : la disparition du corps, la découverte du tombeau vide ; et cette donnée, même en la supposant établie sans contestation possible, ne constitue point

1. Voici, à titre d'exemples et au courant de la plume, quelques-unes des difficultés principales que soulève la comparaison des Évangiles : la découverte du tombeau vide ne se fait pas dans les mêmes conditions ; l'attitude des femmes, notamment, est très différente ici et là ; les apparitions se produisent à Jérusalem tandis que les apôtres sont convoqués en Galilée pour en être témoins ; Matthieu et le chapitre additionnel de Jean les placent en Galilée, mais Luc et la finale de Marc les mettent à Jérusalem ; etc. On a l'impression d'un mélange de plusieurs traditions distinctes et incompatibles. Certains apologistes glissent rapidement là-dessus et s'attardent avec complaisance à résoudre des difficultés beaucoup moindres : achat des aromates, nombre des femmes, heure de leur pèlerinage, etc.

Digitized by Google

par elle seule une preuve péremptoire. A partir de là, quelque manière de voir que l'on adopte, c'est toujours par hypothèses, par interprétations, par essais de théories explicatives qu'il faut nécessairement procéder. Or il s'agit en l'espèce d'établir un fait étrange, incompréhensible, sans précédents ni analogues, vrai sans doute, nous le croyons, mais non vraisemblable. Une saine méthode exige donc ici des preuves absolument claires et péremptoires, au sujet desquelles il est légitime qu'on soit d'autant plus difficile que la conclusion en jeu est d'une importance plus grave et d'une singularité plus exceptionnelle. Eh bien! examinons rapidement celles qu'on propose d'ordinaire.

L'Apologétique n'a pas de peine à montrer l'insuffisance radicale, voire l'absurdité de certaines hypothèses: mythe, hallucination pure [1], mort apparente, enlèvement furtif par les disciples, tremblement de terre qui aurait englouti le corps, etc. Sur ces divers points on peut tenir pour décisives les réfutations classiques. Mais il y a bien d'autres hypothèses possibles; on ne les examine pas toutes; si l'on s'attarde parfois à disserter plus ou moins longuement sur des suppositions puériles et ridicules (comme par exemple que la disparition du corps serait le fait du diable), on expédie beaucoup trop vite ou même on néglige entièrement d'autres explications plus naturelles et plus plausibles, notamment celle qui s'est présentée la première à l'esprit de Marie-Magdeleine: « *Tulerunt Dominum de monumento et nescimus ubi posuerunt eum* » (JOAN., XX, 2). Je ne dis pas du tout que cette explication soit la vraie; mais je dis qu'elle mérite examen à meilleur titre que telles autres qu'on discute avec un soin minutieux. D'ailleurs mon intention n'est pas d'entreprendre ici en détail la critique nécessaire; je voulais seulement faire sentir combien il est difficile en pareille matière de conclure avec rigueur par exclusion

1. Par hallucination pure, j'entends celle qu'on tient pour dénuée de toute valeur objective, de quelque manière que l'on conçoive cette valeur.

Digitized by Google

de tous les cas sauf un seul : est-on jamais sûr d'avoir épuisé la liste des hypothèses concevables ? Et cependant, s'il s'agit de conclure au miracle par voie proprement scientifique, est-il un autre moyen que l'élimination exhaustive des causes naturelles ?

***

Quoi qu'il en soit, voyons comment se pose le problème de la résurrection au regard de l'historien. Bien entendu, je ne prétends pas ici pousser à fond l'examen critique : un volume entier ne serait pas de trop alors. Il me suffira d'esquisser brièvement le schème général de la discussion.

Il faut dire tout d'abord pourquoi les argumentations de l'apologétique usuelle ne paraissent pas concluantes :

1° — La méthode suivie est fort contestable dans son principe même. La critique des témoignages est en effet conçue communément selon l'analogie judiciaire. On détermine *a priori* les conditions requises pour qu'un tribunal admette la déposition d'un témoin. Puis on cherche à montrer que les évangélistes remplissent parfaitement ces conditions. Cela irait encore, à la rigueur, si le débat portait sur un événement d'ordre habituel. Mais c'est d'un mystère qu'il s'agit. Dès lors les garanties ordinaires ne suffisent plus. La nature exceptionnelle de l'affaire détruit radicalement l'analogie sur laquelle on voulait s'appuyer. Car on est en droit de craindre ici bien d'autres causes d'illusion que dans les cas où le fait affirmé est en lui-même compréhensible et vraisemblable.

2° — On invoque la transformation merveilleuse des Apôtres, l'étonnante propagation de la foi, la constance héroïque des premiers croyants, etc. Mais tout cela ne prouve en somme directement qu'une sincérité de conviction, non pas sa valeur objective. Une foi, même très intense, peut ne pas se rendre un compte exact de sa propre genèse, ni surtout de sa portée. Sans qu'il soit besoin de parler outre mesure d'hallucinations

Digitized by Google

maladives, de troubles nerveux, la psychologie de l'inconscient n'a-t-elle pas ici son mot à dire? La critique n'existait guère à l'époque où est né le Christianisme, et en particulier les premiers chrétiens semblent n'avoir eu que fort peu de préoccupations ou d'aptitudes critiques. On croyait avant Jésus à la résurrection des morts. Un cadre interprétatif préexistait donc chez les Apôtres aux expériences mystérieuses d'où naquit leur foi. Qui sait ce que fut en soi la réalité qu'ils revêtirent de cette forme?

3° — L'apologétique usuelle perd son temps à se battre contre la vaine hypothèse d'une fraude apostolique. Elle triomphe sans peine, mais aussi sans utilité. Car nul aujourd'hui ne soutient aucune hypothèse de ce genre. Il est unanimement admis que les Apôtres furent les premiers convaincus de ce qu'ils prêchaient. Seulement, pour conclure de leur sincérité à l'exactitude nécessaire des faits rapportés par les évangélistes, il faut admettre une identification que la critique moderne bat fortement en brèche. Quant au quatrième évangile et même quant aux synoptiques, les thèses de l'origine apostolique immédiate et de l'historicité parfaite sont combattues par des arguments positifs très graves. Si même on ne regarde pas ces arguments comme décisifs, au moins faut-il reconnaître qu'il ne suffit plus contre eux de ces argumentations globales indirectes auxquelles on s'est trop complu jusqu'ici. Surtout renonçons à l'éloquence, qui ne sert de rien pour ceux qui croient et qui indisposerait plutôt ceux qui ne croient point. Le problème doit être abordé avec des méthodes scientifiques ; les procédés oratoires n'y sont pas de mise, non plus que les postulats qui présupposent une foi déjà complète.

***

Ces remarques générales étant faites, venons à l'examen des données historiques positives et cherchons à nous représenter d'après les textes la genèse de la foi à la résurrection.

Digitized by Google

Je parle d'abord pour ceux qui maintiennent l'historicité des récits concernant la sépulture et la découverte du tombeau vide. L'historien peut-il trouver là quelque preuve péremptoire, d'ordre physique, en faveur de la résurrection corporelle entendue selon le sens vulgaire? Il faut noter que la disparition du cadavre, seul fait constatable [1], n'a par elle-même qu'une signification négative et indirecte. Il s'agit de voir si elle ne peut être expliquée d'aucune façon naturelle. Or voici, à titre de spécimen et sans que je prétende que ce soit la seule possible, une hypothèse que, semble-t-il, on pourrait parfaitement soutenir.

Mécontents de la permission octroyée par Pilate à Joseph d'Arimathée, les juifs auraient fait enlever le corps, afin qu'il subisse le sort que la loi et l'usage réservaient aux cadavres des suppliciés.

Il y a plusieurs raisons très naturelles pour qu'il en ait été effectivement ainsi: 1° les juifs devaient vouloir que la condamnation portée ait son plein effet selon les formes normales, que la procédure habituelle

1. Me plaçant au point de vue de l'histoire, je laisse de côté l'épisode relatif aux gardes. Outre qu'il accuse une dramatisation des événements qui ne peut guère inspirer confiance au pur historien, il est rapporté par Matthieu seul, alors qu'il devait être capital pour tous ceux qui parlaient du tombeau vide. D'autre part, il est en contradiction avec les récits des autres évangélistes: car, dans MATTHIEU (XXVIII, 2, 4, 5), les femmes assistent à la descente de l'ange, notamment Marie de Magdala, tandis qu'ailleurs (MARC, XVI, 4; LUC, XXIV, 2, 3; JEAN, XX, 1) elles trouvent la pierre déjà enlevée: sans compter que leur présence à l'ouverture du tombeau dans les conditions relatées par Matthieu rendrait incompréhensible l'attitude que leur prêtent LUC (XXIV, 4) et JEAN XX, 2). D'ailleurs on s'explique très bien la genèse de l'épisode; il est dû à une préoccupation apologétique qui se trahit dans certains versets (MATTH., XXVIII, 11-15); là est la clef du morceau, lequel se présente ainsi lui-même comme argument à donner en réponse à une objection dans une controverse. Au surplus, la finale de Matthieu, dans son ensemble, relate moins des faits particuliers distincts qu'elle ne donne un schème synthétique, un raccourci de la tradition; elle est donc expression rétrospective portant témoignage d'une foi déjà élaborée plutôt que lettre d'histoire sur laquelle on se puisse appuyer pour reconstruire la série des phénomènes.

Digitized by Google

et régulière soit suivie jusqu'au bout, et ceux qui insistent sur leurs sentiments de haine sont encore moins fondés que quiconque à le nier; 2° les juifs devaient penser à prévenir toutes les manifestations plus ou moins tumultueuses et contraires à leur autorité qui avec le temps n'auraient pas manqué de se produire sur le tombeau d'un prophète resté populaire en somme jusqu'à la fin et dont on pouvait craindre que les disciples n'exploitassent le souvenir, et ceux qui insistent sur la peur de la foule manifestée par les prêtres et les anciens du peuple au moment de l'arrestation ne peuvent guère contester la vraisemblance de ce motif. Du même coup, notre hypothèse se trouve répondre à la question si souvent posée par les apologistes: pourquoi la Synagogue n'a-t-elle pas ordonné d'enquête sur la disparition du corps?

Mais quelques objections seront peut-être soulevées: 1° quand aurait-on procédé à l'enlèvement? le vendredi, il était trop tard; le dimanche matin, il était trop tôt; le samedi, c'était le jour du sabbat; 2° les autorités juives auraient-elles osé de la sorte aller contre une décision du procurateur romain? 3° comment les juifs auraient-ils risqué ainsi de faire croire à une résurrection? 4° en tout cas, une fois commencée la prédication apostolique, les juifs n'auraient-ils pas produit le corps, s'ils l'avaient eu en leur possession?

Il me semble que, sur chacun de ces points, une réponse satisfaisante est assez facile:

1° — Est-ce que la haine des juifs — assez forte, nous disent les apologistes, pour leur faire commettre un crime inexcusable (*Summ. Th.*, P. III, Q. XLVII, art. 5) en violation de toutes leurs lois — ne l'était plus assez pour les faire passer par-dessus une profanation du sabbat? Est-ce que d'autre part le repos du sabbat interdisait absolument aux gens de police les opérations judiciaires urgentes? Et puis est-il bien sûr qu'il était trop tard le vendredi soir ou trop tôt le dimanche matin?

2° — Qui empêche de supposer une démarche des

Digitized by Google

juifs auprès de Pilate pour lui représenter les inconvénients de sa condescendance et pour faire valoir à ses yeux la légalité de la mesure qu'ils voulaient prendre? N'oublions pas qu'avant la révolte et la ruine de Jérusalem la loi mosaïque continuait à être appliquée sous le protectorat romain.

3° — Si l'on admet — pour les raisons exposées plus haut — que Jésus n'avait pas annoncé sa résurrection en termes aussi explicites que l'ont dit après coup les rédacteurs des Évangiles, quoi d'étrange à ce que tout d'abord les membres du Sanhédrin n'y aient pas plus pensé que les Apôtres? La question n'était pas posée.

4° — Quant à la production du corps, elle eût été en tout cas impossible: d'abord, à cause de la condition faite aux cadavres des suppliciés; ensuite, à cause du temps écoulé avant qu'elle ait pu paraître utile. Admettons que le premier discours de Pierre ait été prononcé, tel que nous le rapportent les Actes, exactement cinquante jours après la résurrection. Nous ne voyons pas que la Synagogue ait alors jugé à propos d'intervenir. Quand a-t-elle commencé à s'émouvoir? Il se peut d'abord que les récits qui remplissent le chapitre II des *Actes* soient moins une chronique précise qu'une synthèse résumée, une sorte de tableau symbolique sommaire. Quoi qu'il en soit, les versets 42-47 du même chapitre supposent un certain laps de temps avant le miracle qui détermine la première intervention des autorités. Celles-ci, d'ailleurs, paraissent uniquement soucieuses d'étouffer l'affaire en procédant par intimidation. Ensuite, après un nouvel intervalle dont on ne saurait guère fixer la durée, on réitère l'ordre et la menace, mais sur l'avis de Gamaliel on persiste en somme dans une attitude expectante. Finalement, lorsque furent décidées les mesures de rigueur, lorsque le besoin d'une réponse péremptoire put être senti, le temps écoulé aurait-il permis de songer à une exhumation quelconque?

On voit que l'hypothèse de l'enlèvement du corps par les juifs peut être très bien défendue. Si l'on

Digitized by Google

y trouve encore quelques difficultés, il reste au moins que celles de la résurrection — au sens vulgaire du mot — sont infiniment plus grandes. Comment ferait donc l'historien pour ne pas préférer la première explication?

Mais je ne veux pas insister davantage. Car en somme il semble assez inutile de s'acharner à établir dans tous ses détails une théorie dont la base de faits est peut-être chancelante et caduque. Tenons-nous-en à l'esquisse qui précède et que le lecteur complétera sans peine s'il lui plaît. Il faut maintenant pousser plus loin et se demander si la découverte du tombeau vide est une donnée historique certaine.

Pour cela, je rappellerai d'abord quelques considérations générales préliminaires.

Ce que saisit *directement* l'histoire au sujet de la résurrection, c'est la foi qui affirme, ce sont les théories qui interprètent: ce n'est pas ni ne peut être la réalité même du fait. Les théories sont nées de la foi; et il est encore assez facile de voir comment. Mais la foi elle-même, d'où est-elle née? Voilà le problème qui se pose à l'historien. Et l'historien ne peut le résoudre pour sa part que suivant les méthodes ordinaires de l'induction historique [1].

Remarquez bien que, si nous nous plaçons à un point de vue apologétique, c'est-à-dire si nous nous adressons à ceux qui ne croient point encore, nous ne pouvons pas raisonnablement leur demander *a priori* de consentir aux textes évangéliques un traitement de faveur, nous ne pouvons pas, sous peine de cercle vicieux, procéder comme s'ils admettaient l'infaillibilité absolue des Évangiles au sens étroit que tels ou tels théologiens

1. Je ne dis pas que l'histoire suffise; mais, pour autant qu'on en fait, il faut la faire en historien, non en théologien.

Digitized by Google

attachent à ce mot (1), nous ne pouvons pas faire intervenir dans nos raisonnements des principes dogmatiques. En toute hypothèse, d'ailleurs, et même lorsqu'on discute entre croyants, si l'on veut éviter le pur fidéisme, il y a place pour une critique des témoignages, qu'il faut opérer selon les méthodes normales de l'histoire, à moins de se résigner à ne faire qu'un simulacre, une apparence, une comédie de recherche. La situation est nette : ou bien déclarez que l'étude sincère de l'histoire est interdite aux catholiques, ou bien laissez-nous pratiquer l'histoire conformément aux méthodes qui la définissent.

Or en quoi consiste la démarche essentielle de la méthode historique ? Ce n'est ni une démonstration déductive comme en géométrie, ni une observation directe des faits comme dans les sciences de la nature : c'est une interprétation de témoignages. Les documents nous font connaître non pas directement la réalité qu'ils signifient, mais la perception qu'en ont eue tels ou tels témoins. Il s'agit de remonter ensuite de cette perception à la réalité elle-même. Cela ne se fait point tout seul ni sans nombreux détours, car une perception quelconque est inévitablement mêlée de théories explicatives plus ou moins conscientes, en sorte qu'un document doit toujours être *déchiffré*, qu'une réalité historique doit toujours être *dégagée* des témoignages qui la véhiculent. De là résulte que la démarche essentielle de l'historien, c'est l'*hypothèse*. Il construit, en s'inspirant des données que déjà il possède, un système de conjectures ; puis, avec ce système, il essaie de saisir les documents et témoignages nouveaux qu'il en a vue. Entre ces faits d'une part et d'autre part le projet de système interprétatif, il s'établit un jeu compliqué d'actions et de réactions, les faits modifiant peu à peu le système, celui-ci

1. Il y aurait beaucoup à dire sur la conception de l'*inerrance* familière à certains théologiens de l'École. Cette extraction mécanique de phrases érigées en thèses abstraites, sans souci du contexte ni d'aucune relativité, ne saurait être défendue.

Digitized by Google

donnant une signification à ceux-là et déterminant peu à peu la lecture qu'on en doit faire. Qu'à la fin de ce travail, qui constitue véritablement une *expérience*, une adaptation se produise de la matière à la forme et de la forme à la matière, en telle façon que les deux, graduellement déterminées l'une par l'autre, composent un tout organique indissoluble ainsi que l'âme et le corps dans l'homme: on dira qu'une vérification historique a été parfaite.

Une conséquence découle immédiatement du principe que je viens de rappeler. C'est que la certitude en histoire n'est pas une entité simple. Rien de plus complexe au contraire. Elle appartient aux ensembles beaucoup plus qu'à leurs pièces. Un détail isolé demeure presque toujours plus ou moins douteux. Ce qui le certifie, c'est avant tout son insertion dans un système cohérent et harmonieux, sa réaction éclairante et nourrissante sur ce système. Projection de lumière émanant d'un point sur tous les autres, puis reflet de ceux-ci sur le premier: voilà ce qui constitue l'évidence finale de chaque détail. La certitude en histoire est donc essentiellement intersection de probabilités concourantes, convergence, conspiration, solidarité organique de conjectures groupées en faisceau et qui se consolident mutuellement.

Dans ces conditions, il est clair que les appréciations de vraisemblance jouent un rôle capital en histoire. A chaque instant elles doivent intervenir pour trancher des alternatives, pour fixer des hésitations. Or elles sont liées au caractère de plus ou moins facile intelligibilité que présentent les hypothèses en cause. Toutes choses égales d'ailleurs, une explication « ordinaire » est plus vraisemblable qu'une explication « extraordinaire » et doit être préférée. Dès lors n'y a-t-il pas quelque subtile contradiction de méthode à conclure par l'affirmation d'un prodige intrinsèquement invraisemblable une dialectique dont le principe organisateur fut un critère de vraisemblance? Notamment, au sujet de la résurrection, ne voit-on pas la faiblesse de certaines

Digitized by Google

« réfutations » pour motif d'invraisemblance, quand soi-même on propose ensuite une explication plus invraisemblable que toutes les autres?

Certaines *Vies de Notre Seigneur Jésus-Christ* pèchent doublement contre la méthode historique. D'abord elles utilisent les textes tels quels, à l'état brut, pêle-mêle, sans critique d'aucune sorte, comme si chaque phrase et chaque mot avaient une valeur de document photographique, comme si chaque syllabe était un témoignage émanant en droite ligne d'un apôtre témoin oculaire. Ensuite, pour combler les lacunes ou réduire les divergences, elles entrent dans le roman pur, elles recourent aux suppositions entièrement gratuites et arbitraires. C'est là une double hérésie au point de vue de la science. Et la désinvolture atteint parfois au scandale, quand on arrive à l'examen du détail: difficultés escamotées, contradictions passées sous silence, pures imaginations ajoutées en surcharge des textes, preuves remplacées par de simples affirmations ou même par des injures à l'adresse des contradicteurs, etc. Chez un Renan, la même méthode, appliquée en sens inverse, est taxée de mauvaise foi.

Quand donc comprendra-t-on qu'une probité scientifique scrupuleuse est nécessaire partout et toujours, et plus encore lorsqu'on veut construire une apologie du Christianisme; qu'il n'y a qu'une seule méthode historique, la même quelle que soit la matière traitée; qu'enfin la démarche essentielle de cette méthode est l'hypothèse, mais l'hypothèse positive, basée sur les documents, qui reste au contact des faits et n'est pas apportée en eux du dehors sous l'influence de conclusions préconçues?

***

Appliquons ces principes au cas des Évangiles, afin d'établir le caractère général des textes que nous avons à interpréter (1). Cela est nécessaire, un fragment quel-

1. Je me borne ici forcément à un résumé schématique des conclusions que la critique formule. Pour les développe-

Digitized by Google

conque n'ayant sa nuance précise de signification que par le reflet du livre tout entier sur lui.

Or que sont les Évangiles, en tant que sources d'histoire? Nous n'avons pas en eux une chronique purement documentaire, écrite au jour le jour par des témoins directs, préoccupés uniquement d'information exacte. Qu'à leur racine il y ait un noyau primitif de souvenirs immédiats: on ne le conteste point. Mais ce noyau s'est recouvert peu à peu d'apports multiples; et l'analyse critique, disséquant le produit final pour en déterminer la structure, y discerne sans peine plusieurs couches rédactionnelles superposées. De nombreux arguments, très positifs et tirés des textes eux-mêmes, militent contre l'hypothèse d'une origine apostolique; ou plutôt ils font apparaître la relation entre les Apôtres et les Évangiles comme beaucoup plus complexe et lointaine que les attributions classiques ne le feraient croire.

D'autre part, le souci de l'exactitude historique, au sens rigoureux qui est le nôtre, n'existait guère dans l'antiquité; la critique y était peu défiante, peu expérimentée; en outre l'allégorisme, le symbolisme y étaient en faveur à un point qui ne nous est plus familier. Ces remarques, vraies en général, s'appliquent mieux encore aux Évangiles. Ce ne sont pas des livres d'histoire, selon l'idée que nous attachons à ce mot. Eux-mêmes se donnent pour des œuvres de prédication, d'apologie, d'enseignement doctrinal (LUC, I, 1-4; JOAN., XX, 31); et ce caractère est du reste clairement visible en eux tous. De ce que les Juifs prenaient volontiers des récits d'événements comme véhicules d'une vérité religieuse, — ainsi que plus tard les Grecs ont pris des systèmes de métaphysique [1], — il ne s'ensuit pas sans doute que

ments, voir les ouvrages spéciaux. Ceux qui savent lire trouveront des preuves suffisantes dans LOISY, *Autour d'un petit livre:* l'état de la question y est exposé d'une manière très objective, surtout quant aux principes de méthode.

1. Les Apocryphes sont à peu près aux Évangiles canoniques ce que les gnoses hérétiques sont à l'orthodoxie.

Digitized by Google

les événements rapportés soient imaginaires (1); mais il reste à chercher dans quelle mesure le fait pour eux d'être utilisés à titre de symboles a réagi sur la représentation qu'on s'en faisait. Cette mesure peut être grande, comme il appert du quatrième évangile; et il y a lieu de se demander si parfois de simples allégories n'ont pas fini indûment par être interprétées au pied de la lettre. De là les difficultés spéciales que présente l'emploi historique des Évangiles.

Ceux-ci nous apparaissent comme des produits d'une tradition déjà croyante, comme des expressions d'une croyance déjà réfléchie. Ils ne nous livrent les faits que sous les espèces de la doctrine suscitée par eux. Comment oserait-on affirmer que cette forme doctrinale n'a eu aucun effet rétroactif sur la représentation de la matière historique originelle? « L'Évangile était une foi vivante, ardente, mouvante, et non pas une leçon qu'on répétait ou qu'on recopiait plus ou moins fidèlement » (2). Comment cet enthousiasme, cet esprit de prosélytisme n'auraient-ils pas influé sur l'idée qu'on se faisait de l'objet correspondant? Précisions d'après coup, déductions plus ou moins conscientes, reconstruction naïve et spontanée de ce qui avait dû être: tout cela était inévitable, tout cela déterminé par les besoins de l'apologétique naissante et conditionné par les opinions qui avaient cours (3) D'ailleurs, en ce qui concerne la résurrection notamment, la tradition a gardé le souvenir des hésitations et des recherches de la première heure, du long travail complexe par lequel la foi s'est peu à peu conquise et définie à elle-

1. Quand bien même on démontrerait que ces événements sont de tout point supposés, les récits en devraient parfois être qualifiés de *paraboles* plutôt que de *légendes*. Après le travail critique de l'historien pur et ses conclusions négatives, tout ne serait donc pas dit sur la vérité religieuse correspondante: il resterait encore à chercher en quoi elle consiste, ce qu'elle vaut et comment elle a suscité les fables qui la signifient.

2. LOISY, *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, janvier-février 1906, p. 61.

3. Il faut tenir compte, par exemple, de la mentalité juive, qui ne concevait pas l'immortalité en dehors de la résurrection.

Digitized by Google

même; et de cette élaboration la trace manifeste subsiste encore aujourd'hui dans les incohérences des récits évangéliques.

Il y a longtemps qu'on a remarqué une phrase qui revient nombre de fois comme une sorte de refrain dans les Évangiles: « afin que les prophéties s'accomplissent ». Comment ferait l'historien, livré à ses seules ressources, pour n'y pas voir, au lieu d'une explication ayant valeur ontologique, le témoignage laissé par la foi de la méthode qu'elle a suivie pour établir rétrospectivement la représentation de son objet? A cet égard, lisez encore les arguments de convenance que développe S. Thomas (*Summ. Th.*, P. III, Q. LIII, art. 1, in corp.) pour répondre à la question suivante: *Utrum fuerit necessarium Christum resurgere.* Lisez aussi, dans les articles subséquents, les raisons analogues relatives aux diverses particularités de la résurrection. Si tout cela est devenu caduc à nos yeux en tant qu'explication objective, est-ce que cela ne garde point cependant une signification très frappante et très profonde comme schème de l'effort accompli par la foi des générations chrétiennes pour définir et préciser son propre contenu?

Notons, en terminant, trois choses qu'il ne faut pas perdre de vue, si l'on veut apprécier sainement les considérations qui précèdent:

1° — A reconnaître que le travail de la foi — lorsqu'elle prit conscience explicite et réfléchie de ses exigences internes — fut conditionné par les conceptions générales du milieu où elle vivait, on n'atteint en aucune manière la réalité même des faits transcendants qu'elle affirme, mais seulement dans une certaine mesure une représentation contingente et transitoire de ces faits.

2° — De ce que les Évangiles n'ont pas dans toutes leurs parties la même valeur de document historique direct et de ce que par suite l'historien ne peut pas les employer sans discernement, il ne suit nullement qu'ils ne soient pas du tout des sources d'histoire ni que leur autorité soit méconnue: la relation qui les unit au témoignage des Apôtres et à l'enseignement de

Digitized by Google

Jésus, pour être plus complexe, n'en est pas moins réelle.

3° — En disant que l'Évangile est témoignage de foi qui s'adresse à la foi plutôt que lettre d'histoire à prendre comme un procès-verbal purement documentaire, nous ne sortons pas de l'enseignement traditionnel authentique. C'est tout récemment en effet que le point de vue de l'histoire s'est clairement défini; et dans l'antiquité chrétienne S. Augustin écrivait: *Evangelio non crederem nisi me Ecclesiae catholicae commoveret auctoritas.*

Ces préliminaires étant posés, reprenons la suite de notre enquête sur les rapports du fait de la résurrection avec l'histoire.

Le problème est d'expliquer la genèse de la foi. On en peut ramener les solutions à trois types.

D'abord, la découverte du tombeau vide; puis, les apparitions; enfin, comme résultante, la foi: tel est le système de la foule et de certains apologistes modernes. — Nous avons déjà vu comment la constatation du tombeau vide n'est en tout cas à aucun degré une preuve décisive: ce premier terme semble donc, au moins en droit, inutile; et d'autre part, nous le verrons bientôt, il ne constitue pas une donnée historique indubitable. Nous avons vu aussi qu'une disparition phénoménale du corps n'est pas nécessairement requise pour que le fait de la résurrection soit réel; d'ailleurs elle soulève de grosses difficultés et ne paraît guère concevable. Ce qui a fait y insister, c'est le désir d'un argument positif qui ferait de la résurrection un événement saisissable en dehors de toute foi. Or c'est là un point de vue tout moderne, qui n'a rien de traditionnel. Ne nous lassons pas de dire que S. Thomas, par exemple, ne donne comme preuves de la résurrection que les apparitions du Christ ressuscité, le témoignage des Anges,

Digitized by Google

celui des Écritures, enfin l'affirmation même de Jésus confirmée par des miracles (1).

Les exégètes rationalistes renversent l'ordre précédent. Ils posent d'abord la foi; puis les apparitions comme produits hallucinatoires de cette foi; enfin le tombeau vide comme expédient apologétique et déduction rétrospective. — Avec ce système, la foi crée son objet et n'a plus de fondement. Les visions sont toutes subjectives, sans consistance au dehors, sans vérité. Je discuterai plus loin cette manière de concevoir la succession des faits. Pour le moment, qu'il me suffise de noter qu'une telle solution n'en est pas une, car elle commence par admettre à titre de postulat cela même dont il s'agissait d'expliquer la genèse, à savoir la foi.

Ne pourrait-on pas adopter un parti intermédiaire consistant à maintenir avec la foule que les apparitions jouèrent un rôle efficace dans la genèse même de la foi, mais à accorder aux rationalistes leurs conclusions sur le tombeau vide? La foi serait ainsi apparue à l'occasion d'un fait réel, mais en même temps elle aurait ultérieurement réagi sur la représentation de ce fait. C'est autour de cette hypothèse que je vais centrer la discussion qui va suivre.

Avant de commencer, un avertissement. Je ne me propose pas de prendre ici, pour mon compte, un parti définitif dans le débat: je me borne à exposer l'état de la question au point de vue de l'histoire. J'ajoute que de cet état même je ne donnerai qu'un aperçu schématique. Prière donc au lecteur de ne pas transformer

1. Cf. *Summ. Th.*, P. III, Q. LV, art. 4, 3; art. 6, in corp., ad 1m.— S. Thomas accorde la prépondérance aux témoignages angéliques et scripturaires, et il ajoute: *Licet singula argumentorum non sufficerent ad manifestandam perfecte Christi resurrectionem, tamen omnia simul accepta perfecte Christi resurrectionem manifestant.*

Digitized by Google

en thèse formelle un simple « rapport », comme aussi de ne pas le confondre avec une « somme » qui prétendrait épuiser son objet.

Je vais résumer d'abord en quelques traits sommaires l'argumentation de ceux qui contestent l'historicité des récits relatifs à la découverte du tombeau vide. N'oublions pas à ce propos que la disparition du cadavre ne paraît être, je le répète encore une fois, ni une preuve décisive ni un élément essentiel par rapport au fait de la résurrection. Cela peut contribuer à nous faire l'esprit libre, exempt de toute préoccupation et de toute inquiétude étrangères à l'histoire.

Il faut noter en premier lieu l'invraisemblance qu'il y aurait à admettre que Pilate et les chefs religieux du peuple juif ont pu se désintéresser si facilement du corps d'un supplicié. Le Deutéronome (XXI, 23) réglait la procédure à suivre; le sanhédrin avait dû s'en préoccuper, surtout à la veille d'un sabbat; et il est peu croyable que des adversaires si furieux aient accepté pour le cadavre de Jésus une sépulture honorable au lieu du sort légal commun. On peut même se demander si la démarche de Joseph d'Arimathée correspond bien au régime qui existait à Jérusalem avant la révolte, alors que la législation mosaïque fonctionnait sous le simple protectorat de Rome.

Quoi qu'il en soit, venons-en aux textes précis. J'ai déjà cité S. Paul et les Actes (pp. 181-182). Le témoignage de celui-là a une valeur historique de premier ordre parce que les Épîtres sont les plus anciens documents que nous puissions invoquer et parce que d'autre part elles n'accusent pas le même travail rédactionnel que les Évangiles. Quant aux Actes, leur silence peut être jugé significatif: on n'y voit point que la question du tombeau vide ait été primitivement soulevée, rien n'y montre les autorités juives s'efforçant de répandre le bruit mensonger dont la finale de Matthieu contient l'écho.

Pour ce qui est des Évangiles eux-mêmes, les récits concernant le tombeau vide présentent de telles diver-

Digitized by Google

gences que l'historien ne sait trop quel fond faire sur eux. Le merveilleux qui s'y mêle ne saurait au premier abord lui inspirer confiance et l'inclinerait plutôt à soupçonner un embellissement légendaire. Sans compter que bien des indices lui suggèrent l'idée d'une fuite éperdue des apôtres jusqu'en Galilée, ce qui couperait court à toute possibilité de constatations touchant la disparition du corps.

Mais ceci demande que nous entrions davantage dans les problèmes de critique textuelle et que nous rappelions sur ce point les principaux résultats obtenus.

Je n'insisterai pas sur le quatrième évangile. Pris dans son ensemble et à quelques menus détails près, si l'on en retire comme il convient deux interpolations notoires (l'anecdote de la femme adultère et la notice concernant la descente de l'ange dans la piscine de Béthesda), ainsi que le chapitre final (XXI) qui n'est qu'un appendice rédactionnel, un supplément ajouté après coup, le texte qui nous est parvenu sous le nom de S. Jean possède une parfaite unité littéraire et ne paraît aucunement dû à des procédés de composition semblables à ceux qui ont produit les Synoptiques. Mais en revanche on sait que la critique est portée à y voir un chef-d'œuvre de théologie mystique plutôt qu'une narration de pure histoire [1]. Il est certain que l'allégorisme y est très sensible, et les Pères l'avaient bien vu. D'ailleurs il ne faut pas s'étonner de cela, ni en juger d'après nos propres habitudes d'esprit; l'emploi de récits d'allure historique à titre de symboles pour communiquer un enseignement doctrinal était chose familière à l'époque et dans les milieux où naquit « l'évangile spirituel »; du reste nous en avons d'autres exemples jusque parmi les livres canoniques, sans compter nombre d'apocryphes et d'ouvrages divers plus ou moins bizarres qui ont été reçus tout d'abord, au moins dans certaines églises, comme des écrits inspirés;

1. Cf. Loisy, *Le quatrième évangile.* — On trouvera un résumé de la thèse par l'auteur lui-même dans *Autour d'un petit livre*, pp. 85-103.

Digitized by Google

les Synoptiques en montrent eux-mêmes des traces déjà notables, et la littérature gnostique nous présente l'excès hétérodoxe de la même tendance. Ainsi l'Évangile selon S. Jean n'est pas une exception isolée dans son genre. Seulement son caractère, joint à ses difficultés intrinsèques et à ses divergences d'avec les Synoptiques ou S. Paul, ne permet pas à l'historien de se baser sur lui pour définir historiquement la résurrection.

J'insisterai moins encore sur le premier évangile, en ayant déjà parlé sommairement (p. 189, n. 1). A propos des apparitions, l'auteur ne s'exprime pas comme un témoin oculaire; il semble même n'avoir que des renseignements généraux et assez vagues; sa mise en scène paraît moins la relation d'un fait particulier qu'un écho synthétique et global de la tradition tout entière. Nous avons déjà vu que l'histoire des gardes et du sceau a tous les caractères d'un développement apologétique. Les versets (XXVIII, 9, 10) qui racontent la rencontre de Jésus et des femmes ne seraient-ils pas interpolés? Le verset 11 fait une suite naturelle au verset 8, tandis que les versets intercalés contredisent d'une part, quant aux femmes, la prédiction de l'ange et d'autre part en constituent, quant aux apôtres, une répétition inutile. Tout cela marque suffisamment que la finale de Matthieu n'est pas un texte primitif, un témoignage direct. Elle a dû subir des remaniements. On ne peut guère l'utiliser en histoire qu'à titre d'indication générale. Et ce qu'elle nous suggère alors, c'est la Galilée comme théâtre des faits d'où naquit la foi à la résurrection.

Luc oppose, lui, très nettement une tradition hiérosolymitaine à la tradition galiléenne représentée par Marc et Matthieu. Ces deux traditions sont incompatibles. En effet les récits du troisième Évangile complétés par ceux des Actes qui leur font suite (LUC, XXIV, 12, 33, 49, 51, 52; ACT., I, 4, 12, 14) ne laissent place à aucune possibilité de voyage en Galilée: les Apôtres ne quittent pas Jérusalem. Il faut donc choisir entre les

Digitized by Google

deux traditions. Or celle de Luc ne paraît pas la mieux garantie. En effet, au moins quant aux manifestations du Christ ressuscité, le troisième Évangile est parmi les Synoptiques le plus avancé dans la voie qui mène au symbolisme johannique. Les deux apparitions qu'il rapporte accusent une élaboration déjà notable de la foi : ne parlent-elles pas longuement des Écritures, ainsi que de l'Eucharistie ? Il faut ajouter que le texte lui-même porte la trace d'un travail rédactionnel assez complexe. La tenue littéraire du récit révèle un art qui ne saurait aller sans arrangement. Cela est *composé*. Il y a même des marques d'artifice. Les deux Anges rappellent explicitement les paroles de Jésus; les femmes s'en souviennent alors et les redisent aux Apôtres ; comment cela ne réveille-t-il point la mémoire de ceux-ci (XXIV, 4-11)? D'autre part le verset 34, où est mentionné une apparition non décrite à Pierre, ne serait-il pas une interpolation? La suite est parfaitement naturelle du verset 33 au verset 35, tandis que le verset 34 rend inexplicable l'attitude des Apôtres pendant l'apparition suivante (1). Il semble que, par ce verset 34 comme peut-être aussi par le verset 12 (importé de Jean, comme on sait), on ait voulu faire droit à la tradition très ancienne (I COR., XV, 5) (2) qui attribuait à Pierre la première apparition, mais sans la raconter parce que c'était une apparition galiléenne (JOAN,, XXI) qui ne pouvait trouver place dans le cadre de notre évangile. Ces diverses raisons — et d'autres analogues, sur lesquelles je ne puis insister, — nous détournent encore une fois de nous adresser principalement à Luc pour établir l'histoire de la résurrection.

Nous voici donc en face de Marc. C'est sur lui que nous devons nous appuyer de préférence. Aussi bien, si — comme on ne peut guère en douter — il est source par rapport aux deux autres Synoptiques, il n'y

1. Il y aurait aussi contradiction avec MARC, XVI, 13.
2. On sait la dépendance de Luc par rapport à Paul.

Digitized by Google

a pas d'autre méthode légitime. Toutefois ici une distinction s'impose.

On sait les motifs qu'ont les critiques de considérer la finale deutérocanonique de Marc (XVI, 9-20) comme une pièce rapportée. Brusquement, à partir du verset 9, le ton, le vocabulaire, le style changent tout à fait; il y a une sorte de contradiction entre 8 et 10; avec 9, le récit reprend sur de nouveaux frais, comme si rien encore n'avait été dit; bref la cassure est très nette, le fil de la narration est coupé. De plus, les liens avec Luc sont évidents; nous avons ici un abrégé de la tradition hiérosolymitaine qu'il développe; si bien que l'envoi en Galilée et l'annonce d'apparitions galiléennes au verset 7 semblent aboutir aussitôt à des manifestations du Christ ressuscité qui ont lieu à Jérusalem. Enfin on sait que la finale en cause manque dans plusieurs manuscrits des plus anciens et des meilleurs : déjà Eusèbe de Césarée et S. Jérôme en avaient fait la remarque.

Ces diverses considérations portent irrésistiblement à penser que le texte authentique de Marc doit être arrêté dans le chapitre XVI au verset 8 inclus. Alors aucune apparition n'est racontée. Mais il y a l'amorce d'un récit conforme à la tradition galiléenne. Aussi l'hypothèse d'une finale primitive conçue dans ce sens est-elle tout à fait vraisemblable. On lui aurait ultérieurement substitué la finale actuelle sous l'influence de la tradition hiérosolymitaine que Luc et Jean représentent.

Les critiques arrivent même à soupçonner ce que pouvait être cette finale primitive, au moins en gros. Considérons en effet le chapitre ultime (XXI) dans nos éditions de Jean. C'est un supplément additionnel, qui ne fait pas corps avec le quatrième évangile, qui au contraire en dépare l'unité harmonieuse, qui est même sur plusieurs points en dissonance avec lui, et qui se rattache nettement dans sa partie centrale — à savoir, l'apparition sur le bord du lac de Tibériade, la pêche miraculeuse et la réhabilitation de Pierre —

Digitized by Google

à la tradition synoptique [1]. Ne serait-ce point là le récit — plus ou moins déformé et compliqué de détails parasites par le rédacteur qui l'a mis en appendice de Jean — d'une de ces apparitions galiléennes que Marc laisse pressentir et auxquelles Matthieu fait allusion? Ne serait-ce point une sorte de combinaison synthétique des deux premières apparitions — à Pierre et aux onze — dont parle S. Paul? Le genre de vie que nous voyons mener aux Apôtres (v. 3) avant l'apparition, leur attitude (v. 12) pendant l'apparition elle-même, la scène entre Jésus et Pierre [2] (v. 15-17), tout cela n'a de sens que s'il s'agit d'une première manifestation du Christ ressuscité: ce serait incompréhensible après celles que relate le chapitre XX de Jean et c'est pourquoi le verset 14 du chapitre XXI ne peut être qu'une suture rédactionnelle sans valeur historique. D'autre part on voit par l'examen du contexte que le récit de la pêche miraculeuse n'est pas à sa place dans LUC (V, 1-11); celui-ci la met en rapport avec la vocation de Pierre; mais, si l'on compare à MARC, I, 16-18, et à MATTH., IV, 18-20, il est plus probable qu'il n'en fut rien; dès lors il paraît certain que notre version (JOAN., XXI, 1-11) — conforme d'ailleurs à l'Évangile de Pierre — représente plus fidèlement sur ce point la tradition primitive [3], en liant la pêche miraculeuse aux manifestations du Christ ressuscité et à ce qu'on appelle la réhabilitation du prince des Apôtres [4]. Cela posé, revenons à l'Évangile de Marc; on a remarqué qu'il insiste peu sur la primauté de Pierre; ne serait-ce pas que, se rattachant d'une façon plus directe aux souvenirs de celui-ci, il aurait mieux gardé la perspective exacte des circonstances historiques où se serait

1. On trouvera toute la discussion détaillée dans LOISY, *Le quatrième évangile*, chap. XXXV.
2. En tant qu'elle correspond à la scène du reniement.
3. Le déplacement dans Luc vient toujours de la même cause: l'incompatibilité du cadre de cet évangile avec le récit d'une apparition galiléenne.
4. Il n'est pas jusqu'au symbolisme de la pêche miraculeuse qui n'oriente l'attention dans le même sens.

Digitized by Google

affirmée la prééminence en cause, à savoir la genèse de la foi à la résurrection? De plus, étant donnée son origine encore, n'était-il pas naturel qu'après avoir raconté le reniement il racontât aussi la rentrée en grâce? Tout concourt donc à nous suggérer de voir dans le chapitre additionnel de Jean [1] un écho de ce que devait être la finale primitive de Marc.

Quoi qu'il en soit, résumons brièvement ce que la critique textuelle nous fournit comme données historiquement les plus certaines au sujet de la résurrection. Deux points surtout se détachent en vive lumière.

D'abord, c'est la tradition galiléenne qui paraît la mieux fondée:

1° — *A priori* elle est la plus vraisemblable [2]. Ici, l'Évangile de Pierre, quelque suspect qu'il puisse être par ailleurs, a toute chance de nous donner une représentation conforme aux faits authentiques: une fois les fêtes pascales terminées, tout le monde quitte Jérusalem et retourne chez soi; les disciples, désolés et craintifs, rentrent, eux aussi, en Galilée; et là ils reprennent tristement leur vie antérieure, non toutefois sans que le souvenir du passé les tourmente et travaille en eux. Tel est bien au surplus la situation que suppose JOAN., XXI, 3.

2° — La tradition galiléenne est la plus anciennement attestée. MARC, témoin privilégié par rapport aux autres textes évangéliques, l'affirme nettement (XIV, 28; XVI, 7), suivi en cela par MATTH., XXVI, 32; XXVIII, 7, 10, 16. Le chapitre additionnel de Jean, dont on sait le caractère en tout cas primitif quant au fond et dont on a vu les rapports probables avec la finale perdue de Marc, dit encore la même chose (JOAN., XXI, 1). Les circonstances de l'apparition qu'il raconte, les sentiments qu'il prête alors aux apôtres éveil-

1. Je parle bien entendu des versets 1-17, car le reste du chapitre appartient certainement au rédacteur qui a voulu compléter l'évangile johannique.

2. Notez aussi MARC, XIV, 27, et MATTH., XXVI, 31: *dispergentur oves.*

Digitized by Google

lent l'idée d'une première rencontre de ceux-ci avec le Christ ressuscité; et l'on se confirme dans cette manière de voir en remarquant que le récit en cause est le seul qu'on puisse rapprocher de la déclaration faite par S. Paul au sujet de Pierre (I COR., XV, 5).

3° — Les représentants de la tradition hiérosolymitaine traduisent un âge plus avancé de la foi. Dans Luc, on trouve une argumentation apologétique en règle, avec une explicite mention de l'Eucharistie et de la mission universelle de l'Église. Dans l'évangile johannique, on trouve un enseignement doctrinal complet, avec un rappel anticipé de la Pentecôte et une affirmation de la présence invisible, mais perpétuelle, du Christ parmi les siens. Tous deux ont le souci de constatations matérielles formant réponse à des objections. Tous deux enfin, quoique surtout le second, accusent une préoccupation de symbolisme qui marque une croyance déjà réfléchie et capable de se définir. Ce ne sont point là des caractères primitifs. Combien, sous ce rapport, la tradition galiléenne, exprimée par le récit de la pêche miraculeuse, correspond mieux à l'état d'âme vraisemblable au début!

4° — On peut ajouter que l'addition du chapitre XXI au quatrième évangile est bien significative. Ce chapitre ne cadre pas avec le reste du texte: il n'est pas du même ton ni du même art, il ne s'inspire pas du même symbolisme, il s'ajuste fort mal à la fin du chapitre précédent (JOAN., XX, 28-31) qui devait naturellement clore le livre, enfin il ajoute à un tableau déjà complet de la résurrection le récit d'une apparition moins importante et moins significative que les premières et dont au surplus les détails démentent la place au troisième rang. Comment expliquer cela, sinon par le besoin de faire droit vaille que vaille à la tradition galiléenne trop forte et trop nette pour être négligée? Il est permis de trouver là un argument très fort en faveur de l'autorité et de l'ancienneté de cette tradition, comme aussi peut-être en faveur de l'hypothèse qui rattache la pêche

Digitized by Google

miraculeuse et la réhabilitation de Pierre à la finale primitive de Marc.

L'autre donnée historique certaine est le fait que rapporte S. Paul (I COR., XV, 5) et qu'éclaire encore pour nous, bien que d'une lumière atténuée par les déformations rédactionnelles, ce même appendice de Jean. Pierre, le premier, a vu le Christ ressuscité et a cru à la résurrection; le premier, il a pris conscience que tout n'était pas fini, qu'en un sens tout ne faisait au contraire que commencer; il a communiqué sa foi aux autres disciples et sous cette inspiration a reconstitué le collège apostolique dissous; c'est ainsi que commença l'exercice de sa primauté et c'est ainsi que vraiment dès l'origine l'Église fut fondée sur lui. Que la première entrevue du Christ glorieux et de son disciple fût dominée par le souvenir du reniement, qu'en cette circonstance fût prononcé le « *pasce agnos, pasce oves* » qui marquait sa rentrée en grâce et l'investissait de sa charge, n'était-ce pas tout naturel? Voilà une raison de plus de prendre le récit de JOAN., XXI, pour commentaire de Paul. J'ajoute que la tradition galiléenne ainsi précisée a laissé des traces jusque dans les Évangiles qui par ailleurs s'en écartent. A cet égard, j'ai déjà cité plus haut quelques textes de Luc. N'a-t-on pas encore au même endroit (LUC, XXII, 31, 32) un écho résumé de cette tradition tout entière dans une parole du Sauveur: « *Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos ut cribaret sicut triticum. Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua: et tu aliquando conversus confirma fratres tuos?* » On ne voit point à quoi s'appliqueraient historiquement ces paroles, dont le troisième évangile ne manifeste pas la portée, si le rôle de Pierre dans la genèse de la foi à la résurrection n'en venait fournir une explication lumineuse (1). Enfin l'adjonction du chapitre supplémentaire au texte johan-

1. Cette explication est parfaitement conforme à l'usage que les théologiens font du texte en question, surtout depuis le concile du Vatican, car la foi à la résurrection est le principe de l'Église et la clef de voûte du christianisme tout entier.

Digitized by Google

nique apporte une dernière preuve à l'appui de notre thèse: qu'il ait été introduit malgré les inconvénients qui en résultaient pour l'équilibre et l'harmonie du livre, n'est-ce point une marque de la force avec laquelle s'imposait la tradition relative à Pierre, un indice du besoin qu'on a éprouvé d'y faire droit coûte que coûte?

Les deux données historiquement les plus sûres étant ainsi posées, tirons les conséquences de ce qui précède.

La tradition galiléenne n'est évidemment pas favorable à l'hypothèse de l'historicité en ce qui regarde les récits relatifs à la découverte du tombeau vide. Ne rend-elle pas pratiquement impossible toute constatation de ce genre? La chose paraît claire, au moins pour ce qui est des Apôtres. Ceux-ci ont dû partir sans délai, leur départ étant en somme une fuite. Il semble qu'ils soient parvenus en Galilée avant de rien savoir sur ce qui s'était passé (MARC, XIV, 28; XVI, 8) et avant de s'être posé aucune question à ce sujet.

Quant aux femmes il est peut-être permis de se montrer moins affirmatif. Cependant le plus probable est qu'elles-mêmes sont parties aussitôt. Pourquoi seraient-elles restées seules à Jérusalem?

Au surplus l'analyse du texte de Marc suggère l'idée que les récits de la sépulture et de la visite au tombeau n'appartiennent pas à la couche rédactionnelle primitive. Je ne puis insister ici sur cette critique d'ensemble. Mais je ferai deux ou trois brèves remarques [1]. Certains détails — intervention d'un grand personnage

1. J'ai parlé plus haut (p. 189, n. 1) du récit de Matthieu. Il faut ajouter que ce récit rend tout à fait incompréhensible la psychologie des « princes des prêtres » et des « anciens du peuple ». Comment se souviennent-ils d'une prophétie que les disciples eux-mêmes n'ont pas comprise ou ont totalement oubliée? Comment se croient-ils obligés de recourir à Pilate pour la garde du tombeau, alors que de leur propre autorité ils ont fait procéder à l'arrestation? Comment prennent-ils de si piètres précautions, en même temps que si compliquées, quand il y en avait une si simple, qui eût coupé court à tout projet d'enlèvement furtif? Comment enfin résistent-ils tous, sans exception, à l'évidence du témoignage que leur apportent les soldats?

Digitized by Google

tel que Joseph d'Arimathée, tombeau neuf, aromates, — ont pu faire penser à une intention de montrer accomplie la prédiction d'Isaïe (XI, 10): *Erit sepulcrum ejus gloriosum.* D'autres passages accusent des préoccupations apologétiques (MARC, XV, 47; XVI, 3, 4). Il est permis de trouver quelque invraisemblance au *nemini quidquam dixerunt* (MARC, XVI, 8). L'apparition angélique aurait donc manqué son but? et alors comment les apôtres furent-ils avertis du rendez-vous qui leur était assigné? Tout cela s'explique mieux si on l'interprète comme exprimant la tradition galiléenne plus ou moins dramatisée dans le souvenir déjà indirect et lointain du rédacteur.

Il reste maintenant à chercher par quel mécanisme a pu naître la tradition hiérosolymitaine. Si nous réussissons à la voir dériver de la première, l'inverse ne se concevant pas, nous aurons un nouvel argument pour notre hypothèse.

Lorsqu'on entreprend une recherche de ce genre, il importe de bien se mettre en face de la mentalité qui régnait dans les milieux chrétiens primitifs, afin de pouvoir apprécier avec justesse ce qui y était possible ou impossible. A ce propos, Mgr Duchesne — après avoir cité les divergences des Synoptiques entre eux et le peu de ressemblance du quatrième évangile avec les trois autres — dit avec beaucoup de raison ceci: « Il est sûr que, pour le public de ces premiers temps, la concordance des récits et l'exactitude du détail n'avaient pas la même importance que pour nous. Nous n'avons pas le droit d'ajouter nos convenances modernes à celles dont les auteurs sacrés avaient à tenir compte [1]. » Et il ajoute en note : « D'autres évangiles que les canoniques ont été rédigés pour les chrétiens de ces temps reculés et se sont fait accepter, au moins en certains cercles. On est fondé à s'en servir quand on veut définir ce qu'il était pos-

1. *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, chap. X, p. 141, 2me édition.

Digitized by Google

sible ou impossible de proposer à ce public. L'auteur de l'évangile de Pierre suppose existants nos quatre canoniques. Or il est invraisemblable à quel point il s'est peu soucié de se mettre d'accord avec ses prédécesseurs. » Voilà l'état d'esprit par rapport auquel il faut juger les Synoptiques eux-mêmes (1).

De nos jours encore, bien qu'à un moindre degré, on peut voir à l'œuvre l'imagination qui développe, transforme et amplifie. Rappelez-vous tant d'hypothèses qui ne sont point basées sur les textes ou qui même sont démenties par eux, inventées par les commentateurs concordistes pour suppléer aux lacunes des documents ou pallier leurs désaccords. Rappelez-vous aussi tant de suppositions « pieuses » ajoutées gratuitement en marge des Évangiles. Sans parler des légendes qui pullulèrent au Moyen Age et qui acquirent parfois un crédit universel jusqu'à forcer la porte du sanctuaire, combien de prédicateurs ou d'hagiographes ont affirmé, par exemple, sur le « témoignage de leur cœur », une apparition de Jésus à sa mère, n'hésitant pas à expliquer par le menu pourquoi les évangélistes n'en avaient rien dit. Eh bien! jadis on procédait de même. Seulement, comme aucune habitude critique ne venait alors exercer son office réducteur, les conjectures et divinations prenaient une consistance concrète qui leur est interdite aujourd'hui.

Cela étant, voici ce que l'histoire nous invite à penser. Il est certain que le mouvement de l'évangélisation partit de Jérusalem, que là fut le point de départ de la propagande chrétienne, là son premier centre de rayonnement, là le berceau de l'Église en tant que société organisée. Les Apôtres y étaient donc revenus après leur fuite en Galilée. De nouvelles apparitions s'y produisirent sans doute (2). Et comme c'était la ville sainte, la capitale religieuse traditionnelle, comme c'était

1. Inutile de redire que l'historien ne saurait, comme tel, faire intervenir l'inspiration. L'*inerrance*, pour lui, ne peut être qu'une conclusion de fait, non un principe ou un critère.
2. Cf. ACT., I, 3.

Digitized by Google

le lieu où fut inauguré le ministère de la prédication publique, où la croyance acheva de se définir, où se réalisèrent les prémices de la conquête, où le culte nouveau commença de s'exercer, les événements qui s'y passèrent prirent peu à peu dans la mémoire collective une importance prépondérante. En particulier, le souvenir des apparitions finales déplaça graduellement celui des premières apparitions galiléennes, au point qu'on finit par tout rattacher à celles-là, même les faits qui avaient eu originairement un autre théâtre. La chose est d'autant plus naturelle que la foi en la résurrection fait corps avec la foi en l'Église et en l'Eucharistie. D'ailleurs elle put être facilitée par un désir inconscient de symétrie, Jésus devant manifester son triomphe et sa gloire là même où il avait souffert et où il était mort. Comme les dernières apparitions s'adressaient à une foi ayant déjà conscience réfléchie d'elle-même, elles parurent plus nettement significatives, par conséquent d'un plus facile usage apologétique, si bien que leur souvenir résorba petit à petit l'ensemble des souvenirs antérieurs, conformément à une loi psychologique bien connue (1); et le changement de perspective devint complet à mesure que le souci du symbolisme doctrinal prit le pas sur celui de la simple narration (2).

Dans le souvenir d'une élaboration quelconque, d'une expérience quelconque, c'est toujours par rapport au résultat final, plus clair et plus maniable, que se coor-

1. N'oublions pas que les Apôtre *prêchaient* le Christ ressuscité: ils ne se proposaient pas seulement de le *raconter*. Aussi la signification religieuse des faits les intéressait-elle plus que leur simple phénoménalité.

2. Cela n'introduit pas d'erreur dans l'Évangile. Car l'Évangile ne raconte que pour enseigner. Or on ne peut parler d'erreur que par rapport à une intention d'affirmer. Cf. St-Augustin, cité par S. Thomas (*Summ. Th.*, P. III, Q. LV, art. 4, ad 1m): « *Non omne quod fingimus mendacium est; sed quando illud fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium; cum autem fictio nostra refertur in aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis.* » Remarquez que cela est dit non à propos des paraboles, mais à propos de l'apparition du Christ *in alia effigie* (MARC, XVI, 12).

Digitized by Google

donnent les étapes successives, autour de lui qu'elles se groupent et de son reflet qu'elles restent lumineuses. La représentation de celles-ci se schématise et acquiert une sorte de précision rétrospective sous l'influence de celui-là, au point que la recherche paraît souvent après coup avoir été d'une rectitude logique parfaite. Du sommet d'arrivée on regarde les détours de la route et la perspective n'est plus la même que pendant le voyage, mais en un sens elle est plus vraie. Ainsi en fut-il pour la genèse de la foi à la résurrection et les textes portent encore aujourd'hui la trace de ce mouvement graduel dont ils nous laissent deviner le progrès au moins dans ses grandes lignes et dans sa direction générale. Au début, c'est JOAN., XXI, considéré comme représentant la finale primitive de Marc: le récit (1-13) tient la première place, la scène est en Galilée (v. 1) où les disciples ont repris (v. 3) ensemble (v. 2) leur vie d'antan, le sentiment d'hésitation et d'évidence mêlées qui dut être tout d'abord celui des apôtres est bien noté (4, 7, 12), enfin apparaît un commencement de signification, une conclusion naissante (15-17). Ensuite vient MATTH,, XXVIII, 16-20: la localisation galiléenne subsiste en gros (7, 10, 16) bien que la tradition hiérosolymitaine commence à se faire jour (9-10); mais les détails s'estompent, les circonstances particulières de l'apparition s'effacent, les doutes ne sont plus mentionnés que synthétiquement et d'un mot sommaire (v. 17); par contre l'aspect doctrinal s'affirme, s'accentue, se précise (18-20) dans l'idée du Christ glorieux — invisible, mais présent, — et dans celle de l'évangélisation par laquelle son œuvre le continuera sur la terre. Avec LUC, XXIV, dont il faut rapprocher la finale actuelle de MARC, XVI, 9-20, l'Église a déjà un rudiment d'organisation et c'est la tradition hiérosolymitaine qui l'emporte: les apôtres apparaissent groupés et unis (LUC, XXIV, 33, 36, 48-53; ACT., I, 6, 8, 13, 14), avec un chef (LUC, XXIV, 33, 36, 48-53; ACT., I, 15-22), l'idée que leur mission est universelle (MARC, XVI, 15; LUC, XXIV, 47; ACT., I, 8), et le sentiment

Digitized by Google

de l'autorité religieuse dont ils sont dépositaires (MARC, XVI, 16; ACT., I, 5, 23-26); le symbolisme mystique s'accuse (présence cachée de Jésus parmi ceux qui le cherchent: LUC, XXIV, 14, 15, 16, 32; conversion et grace: LUC, XXIV, 13-33; promesse de l'Esprit: LUC, XXIV, 36, 49; ACT., I, 4, 8); les liens de la foi eucharistique et de la foi au Christ ressuscité se dessinent (MARC, XVI, 14; LUC, XXIV, 30, 31, 35, 41-43); l'argumentation apologétique tirée des Écritures se régularise et se développe (LUC, XXIV, 25-27, 32, 44-46); les doutes initiaux ne subsistent plus qu'en raccourci pour être du reste aussitôt levés par une preuve péremptoire (LUC, XXIV, 37-43). Enfin, chez JOAN., XX, l'évolution est terminée: plus d'hésitations ni de troubles; le doute individualisé en Thomas se déclare vaincu et confesse la divinité du Maître (26-28), en même temps qu'il reçoit la leçon destinée aux siècles futurs (v. 29); la foi définitivement affermie s'analyse plutôt qu'elle ne raconte sa naissance et son progrès; la manifestation s'en déroule sans obscurité ni tâtonnement; l'Ascension (v. 17), la Pentecôte (v. 22), l'institution et la mission de l'Église (21, 23), la joie et la paix qu'apporte la bonne nouvelle (19, 20), tout cela est condensé dans une vue sommaire où la *signification* des faits se substitue décidément à leur histoire.

On voit donc comment put s'opérer dans la mémoire commune le passage de la Galilée à Jérusalem comme cadre où la foi se représentait sa propre genèse. Mais, une fois ce transfert effectué en principe, il *fallait* quelque chose touchant ce qu'il était advenu du corps de Jésus. Des questions se posaient inéluctablement à cet égard. En effet l'histoire du Christianisme naissant n'était plus un fleuve devenant souterrain à Jérusalem pour ne reparaître que plus loin et plus tard en Galilée, sans qu'on ait pu le suivre dans l'intervalle. Puisqu'on était resté sur le théâtre des événements, on devait savoir ce qui s'était passé; et cela, d'ailleurs, on ne pouvait se le représenter que sous les formes naturelles à l'imagination populaire.

Digitized by Google

L'idée de la sépulture s'offrait d'elle-même. Puis, chez des esprits simples pour qui la continuité de Jésus de Nazareth au Christ glorieux se traduisait par l'image *réanimation du cadavre*, la sépulture appelait la découverte du tombeau vide. Enfin le recours aux passages des Écritures que l'on entendait traditionnellement du Messie et le souvenir de certaines paroles prononcées par Jésus — histoire typique de Jonas, prédiction d'Isaïe sur le sépulcre glorieux, promesse du psaume que le saint serait préservé de la corruption, — permettaient de déterminer les détails par une sorte de déduction (1), et cela d'autant mieux que par surcroît l'apologétique y trouvait son compte.

Mais cependant la tradition galiléenne subsistait, à l'arrière-plan, dans la pénombre. Elle excluait un rôle actif des Apôtres lors des constatations initiales. De là sans doute l'attribution de celles-ci aux femmes (2), tandis que les disciples restent cachés par crainte des juifs (3). De là aussi l'envoi en Galilée (4). Vers la fin, toutefois, s'esquisse une tendance à revenir là-dessus (5) et à rapprocher les Apôtres du tombeau vide (6) mais sans que néanmoins les apparitions cessent d'être pour eux le message décisif (7).

1. Cf. S. Paul, I COR., XV, 4: *Quia sepultus est et quia resurrexit tertia die* SECUNDUM SCRIPTURAS. Le sens du *secundum Scripturas* doit être déterminé d'après le verset précédent: *Christus mortuus est pro peccatis nostris* SECUNDUM SCRIPTURAS. Or ce n'est point par l'histoire que nous savons que le Christ est mort « pour nos péchés ».

2. Ainsi que l'attribution de la sépulture à des disciples qui ne furent pas témoins de la résurrection.

3. Détail historiquement peu vraisemblable: cette crainte les aurait détournés de rester *réunis* et *à Jérusalem*. Nous avons ici un écho de la fuite en Galilée joint à un souvenir des premières assemblées chrétiennes.

4. Dont on ne voit pas bien la raison d'être si les apôtres sont restés à Jérusalem et si leur témoignage y doit commencer.

5. Luc et Jean ne parlent plus du rendez-vous en Galilée.

6. LUC, XXIV, 12, 24; JOAN., XX, 3-8.

7. LUC, XXIV, 11; JOAN., XX, 8, 18, fait encore un pas de plus dans la voie qui relie la foi des apôtres à la découverte du tombeau vide; MARC, XVI, 8, reste en deçà de Luc.

Digitized by Google

Telle est, dans ses grandes lignes, la théorie que j'avais annoncée. Ce n'est qu'une théorie sans doute; mais elle repose, on a pu le voir, sur une solide base de faits positifs et d'autre part, réagissant sur eux, elle rend les textes intelligibles. Les deux conditions requises pour une vérification historique semblent donc remplies.

Cependant on ne peut pas conclure absolument. Nous sommes en présence d'une hypothèse que les faits suggèrent naturellement et qui ensuite fonctionne avec fruit. Ce n'est tout de même qu'une hypothèse. Le témoignage concordant des quatre Évangiles sur la découverte du tombeau vide reste malgré tout assez imposant (1). Si leurs divergences autorisent le doute quant aux détails, la substance de l'événement paraît bien affirmée. D'autre part il est permis de se demander si la tradition concernant la sépulture et la disparition du corps a pu être créée de toutes pièces. Bornons-nous donc à dire qu'il s'est peut-être passé en effet quelque chose à Jérusalem en l'absence des Apôtres, mais qu'en tout cas ce quelque chose ne se laisse plus aujourd'hui définir historiquement. Il reste toujours, avec l'essentiel de ce qui précède, que le tombeau vide n'est pas un argument décisif, qu'il ne constitue pas une donnée historique indubitable, qu'il n'a joué aucun rôle primitif important dans la genèse de la foi, et que c'est aux apparitions seules que nous devons nous adresser pour comprendre cette genèse.

Je ne chercherai pas à déterminer par le menu ce que furent au juste les apparitions, quant à leur phénomène historique. Une telle entreprise est rendue vaine par l'élaboration qu'ont subie les souvenirs avant d'être consignés dans nos textes actuels. Paul, dont le témoi-

1. Notons toutefois que cela ne fait pas quatre témoignages *indépendants*.

Digitized by Google

gnage est le plus direct, ne donne aucun détail; et il est même impossible de retrouver dans les Évangiles une par une les manifestations qu'il énumère. Quant aux récits que ces derniers contiennent, les pages précédentes constituent aussi bien une « critique des apparitions » qu'une « critique du tombeau vide ». Il faut donc s'en tenir à ceci: admettre comme donnée générale qu'*il y a eu des apparitions*, les plus importantes et les mieux garanties étant celles que note S. Paul [1]. Mais on ne peut guère atteindre ces apparitions dans leur individualité distincte, avec le détail de leurs circonstances.

Le fait des apparitions étant ainsi placé au-dessus de toute contestation raisonnable, — et aucun historien sérieux ne s'y refusera, — quel est le problème? Définir la signification de ce fait, sa portée; voir s'il lui correspond quelque réalité objective. Est-ce un produit hallucinatoire de la foi ou au contraire l'effet d'une cause extérieure génératrice de cette foi? Telle est la question. Avant de chercher à la résoudre, notons qu'en toute hypothèse il ne peut s'agir d'objectivité au sens commun du mot [2]. Le Christ ressuscité à une vie surnaturelle n'est pas objet d'expérience, ou plutôt il n'est objet que pour l'expérience religieuse: j'ai déjà insisté longuement là-dessus. Si l'on parle de « perception », au moins faut-il ajouter perception « mystique ». Le problème se pose alors dans les mêmes termes qu'à propos des mystiques: les apôtres furent-ils simplement des hallucinés, des malades, tirant tout de leur propre fond et ne touchant rien de réel, ce qu'ils crurent percevoir n'étant qu'une invention plus ou moins incons-

1. Les récits évangéliques (sauf JOAN., XXI, dans une certaine mesure) paraissent correspondre moins à des faits particuliers précis qu'aux aspects divers du même fait général. Ils *analysent* plus qu'ils ne *racontent*. C'est pourquoi on ne parvient pas à les identifier avec les termes de la liste dressée par S. Paul.

2. Remarquez bien que je dis objectivité *autre*, non pas forcément *moindre*.

Digitized by Google

ciente de leur propre esprit? ou bien entrèrent-ils en contact et en relation avec une réalité véritable?

Je ne discuterai pas l'hypothèse de l'hallucination pure sous la forme ridicule que lui a donnée Renan. Rien de moins scientifique. Ses suppositions — d'ailleurs manifestement insuffisantes et parfois même grotesques — sont simplement juxtaposées aux textes, mais n'y adhèrent pas. On croit rêver quand on lit les explications saugrenues qu'il imagine ou quand on le voit attribuer au quatrième évangile un caractère de meilleure historicité qu'aux Synoptiques.

Que peuvent dire les partisans de l'hallucination? Insister sur le rôle joué par des femmes; rappeler que Marie-Magdeleine avait été « possédée de sept démons » (MARC, XVI, 9), que les apôtres eux-mêmes la jugèrent « détraquée » (LUC, XXIV, 11); insinuer que malgré cela ils furent suggestionnés par elle; invoquer les forces de l'inconscient, la contagion psychique, la crédulité de l'époque et du milieu; tirer argument de la transfiguration et de la scène racontée dans ACT., X, 9-16, pour établir que Pierre était sujet à des extases. Tout cela est bien faible. Ce ne sont point des causes proportionnées aux effets qu'on veut qu'elles expliquent. Le rôle des femmes n'eut pas l'importance qu'on dit. Ce que nous savons du caractère des Apôtres, notamment de Pierre, ne s'accorde point avec les états qu'on leur prête. Et puis cela ferait bien des détraqués réunis! Et enfin comment de pareils faits ne se sont-ils jamais plus renouvelés?

Mais peut-être l'examen du cas de S. Paul prouve-t-il davantage? Il est certain qu'on est mieux fondé à soutenir que lui était atteint d'une maladie nerveuse. Épilepsie, hystérie, on ne saurait préciser sans doute; et ceux-là sont bien osés qui prétendent porter à pareille distance et sur deux ou trois indices un diagnostic si catégorique. Toujours est-il que S. Paul lui-même fait cette allusion significative: *Cum infirmor, tunc potens sum.* Qu'on lise attentivement le passage où il parle de ses visions (II COR., XII, 1-10): on comprendra que

Digitized by Google

l'idée soit venue d'y voir des accidents pathologiques, des crises morbides. Ce que les Actes nous racontent qui lui arriva sur le chemin de Damas présente encore ce caractère et fait plutôt penser à un phénomène purement subjectif (1). La parole célèbre: « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi », a pu même être interprétée non pas comme constituant une figure de langage ou comme traduisant une vérité mystique, mais comme exprimant la psychologie réelle de l'apôtre, un dédoublement de personnalité dont il y a d'autres exemples. Enfin on sait ce que la tradition rapporte de Paul: il était petit, contrefait, mal développé; il avait de mauvais yeux; ses discours et sa conduite avant et après sa conversion trahissent un état de surexcitation violente; etc.

Voilà l'objection. Je l'ai présentée dans toute sa force, je crois, sans l'atténuer en rien. Voyons maintenant ce qu'elle vaut.

Assurément il est vraisemblable qu'un événement comme la fondation du Christianisme ne s'est pas produit sans que le subliminal y ait joué un rôle, sans que des troubles nerveux s'y soient mêlés (2). Assurément encore il est permis d'admettre que S. Paul était un tempérament anormal, exceptionnel (3). Mais, cela reconnu, je ferai les remarques suivantes :

1° — Pour ce qui est de S. Paul lui-même, comment aurait-on le droit de conclure formellement à travers un tel intervalle de siècles? La science médicale, déjà si incertaine quand il s'agit de faits contemporains, la science psychologique, si peu avancée encore, n'autorisent pas une pareille hardiesse. Les documents ne nous donnent que de vagues indices, des signes qui n'ont

1. Noublions pas que la vision de S. Paul est la seule sur laquelle nous ayons un témoignage précis et direct, et que lui-même l'assimile entièrement aux apparitions antérieures.

2. Nous sommes ici en face d'une grande expérience mystique. Ce que nous observons dans une Ste Thérèse ou un S. Jean de la Croix doit donc sans doute s'y retrouver.

3. C'était à tout le moins un homme de génie et un mystique.

Digitized by Google

rien de décisif, des symptômes qu'on peut interpréter de manières bien diverses. Dès lors sur quoi repose au fond l'hypothèse discutée? Sur un principe *a priori*, sur un postulat préconçu: l'impossibilité d'apparitions véritables ayant une valeur objective. Or ce principe, ce postulat ne sont nullement évidents par eux-mêmes. Trancher ainsi d'avance la question n'est pas conforme à la méthode critique positive. Il faut laisser la porte ouverte à des explications d'un autre genre (1).

2° — En tout cas, le converti de Damas, l'auteur des Épîtres n'est pas le seul témoin dont il faille examiner la déposition. « La foi de Paul a été conditionnée par celle d'Étienne et des premiers apôtres. D'où venait celle-ci? Quelqu'un a cru le premier, sans suggestion d'autrui, à la résurrection de Jésus. » Faudra-t-il parler d'*auto-suggestion*? Faudra-t-il insister « sur la commotion qu'éprouvèrent les apôtres, après l'arrestation de leur maître, sur leur fuite éperdue jusqu'en Galilée, et sur le déchirement intérieur résultant du coup terrible porté à leur espérance »? Faudra-t-il se borner à dire que « Pierre a dû souffrir plus que tous les autres » et qu'ainsi « il était désigné pour la première vision, qui, dans un tel milieu, appela celles qui suivirent » (2)? Il resterait à comprendre comment une foi, si débile avant la déception, put renaître si exaltée après. Le danger était beaucoup plus grand de prêcher Jésus ressuscité d'entre les morts que de reconnaître au moment de son procès qu'on l'avait suivi jadis. La difficulté était beaucoup plus grande qu'auparavant, une fois qu'il eût disparu, d'avoir en lui une confiance poussée jusqu'à l'acceptation joyeuse du martyre.

3° — « Il est certain que l'espoir des disciples avait été surexcité au plus haut point et qu'il n'avait pas

1. Cf. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 26 octobre 1905, p. 26 (M. SOREL), p. 32 (M. LALANDE).

2. Les citations précédentes sont extraites de la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, janvier-février 1906, p. 86. Elles sont de M. LOISY dans un compte rendu bibliographique où elles expriment non pas sa propre pensée, mais celle de l'auteur qu'il analyse.

Digitized by Google

fléchi, sauf chez Judas, jusqu'à l'heure de la catastrophe, en sorte que la déconvenue subite, chez ces natures simples, n'excita point le doute sur la foi antérieure, mais un abattement de surprise, après lequel, les apôtres étant hors de péril par leur retour en Galilée, cette foi réclama son objet et le retrouva (1).» Mais de ce qu'une foi *retrouve* son objet, il ne faut pas conclure qu'elle le *crée*. Gardons-nous de confondre, d'identifier la réalité en soi, avec l'apparence phénoménale que l'historien en saisit. Autre chose est de noter les phases successives par lesquelles s'est manifesté au dehors le travail de la conscience chrétienne, autre chose de déterminer la signification et la valeur de ce travail. Quel qu'ait été l'enchaînement observable, il reste toujours à se demander s'il ne lui correspond pas une vérité objective.

Il se peut que le mécanisme phénoménal d'une apparition ne diffère pas, quant à la description que le physiologiste et le psychologue en donnent, d'un mécanisme hallucinatoire quelconque. L'apparition se présente alors comme une œuvre de l'esprit qui la perçoit. Mais nos percepts les plus communs n'ont-ils pas aussi ce caractère? Dans l'acte de percevoir, la critique nous montre plus nettement chaque jour le rôle actif du sujet, la part prépondérante qui revient à son activité (2). Ni l'hallucination n'est création *ex nihilo*, ni la perception n'est pure réception passive. Toutes deux sont des constructions mentales, mais la première est une *erreur*, tandis que la seconde est une *vérité*. Pourquoi certaines apparitions ne seraient-elles pas semblablement de véritables perceptions d'un genre spécial, analogues à la perception mystique, par lesquelles on entrerait en contact avec une réalité proprement dite, ayant une consistance intrinsèque, bien que les hommes n'y atteignent pas en général dans la vie ordinaire?

1. LOISY, *loc. cit.*

2. Cf. BERGSON, *Le rêve*, conférence publiée dans le *Bulletin de l'Institut Psychologique International*, mai 1901; *L'effort intellectuel*, article inséré dans la *Revue philosophique*, janvier 1902.

Digitized by Google

Il se peut aussi que toute apparition soit le produit d'une foi préexistante. Toute perception n'est-elle pas de même le produit d'une pensée? Cela n'empêche pas plus l'une que l'autre d'avoir une portée objective. Qui nous assure que la foi n'est pas un moyen de connaissance normal dans son genre, un moyen d'entrer en relation avec des réalités d'une certaine sorte? Et si cette foi est divinement inspirée, si elle a une origine et une vertu surnaturelles, si elle suppose et implique le concours de la grâce, ne faudra-t-il pas dire que ses œuvres viennent de Dieu et qu'elles constituent une véritable révélation? Les œuvres accomplies réagiront du reste à leur tour sur la foi génératrice pour l'accroître l'enrichir, la préciser et la parfaire.

Quant aux accidents nerveux qui peuvent accompagner un semblable travail, il ne faut pas en exagérer l'importance, ni se méprendre sur leur signification. Sont-ce des causes ou des effets? Cela doit dépendre des cas. Au surplus gardons-nous de confondre les problèmes d'origine avec les problèmes de valeur (1). « Quand on aura prouvé avec quelques fanatiques du matérialisme médical que les Pascal, les Newton et tous les génies sont des détraqués, des dégénérés, leur œuvre en sera-t-elle moins géniale? Perdra-t-elle pour l'humanité la moindre parcelle de sa valeur? Cette misère physiologique compromettrait-elle cette richesse psychologique (2)? » Du reste l'émergence de l'activité subliminale, même à un degré extraordinaire, n'est pas forcément un désordre maladif. On le reconnaît volontiers pour ce qui concerne les phénomènes d'invention. Et voici que les psychologues arrivent à une conclusion toute pareille à propos de certains mystiques (3). Eh bien! il en est de même ici, voilà tout.

1. Cf. W. JAMES, *L'expérience religieuse*, traduction par F. Abauzit.
2. ABBÉ BAUDIN, *Revue catholique des Eglises*, février 1906, p. 80-81.
3. Cf. Vte BRENIER DE MONTMORAND, *Les états mystiques*, dans la *Revue philosophique* de juillet 1905.

Digitized by Google

Le terrain une fois déblayé par ces remarques préliminaires, appliquons maintenant à la résurrection du Christ les deux *critères de réalité* dont j'ai dit un mot au début de la présente étude. Ce qui est pure chimère illusoire, pure hallucination morbide, sans valeur de vérité, peut sans doute susciter momentanément la foi la plus complète. Mais une telle foi n'est pas nourrissante ni fructifiante au point de vue moral; elle ne produit rien de solide; elle ne se transmet pas bien loin; elle ne rassemble pas beaucoup d'âmes dans une communion qui les vivifie; elle ne résiste pas à l'action dissolvante et réductrice de la durée, à l'épreuve de mise en usage pratique; elle se solde toujours en fin de compte par un échec où se dévoile son caractère mensonger. Or la foi à la résurrection a fait juste l'inverse; elle a déterminé une immense explosion de vie qui a depuis lors rempli l'histoire, surmontant tous les obstacles et survivant à toutes les critiques; elle a été le point de départ et le principe du plus grand progrès spirituel qu'ait accompli l'âme humaine; elle a accumulé dans une carrière prodigieuse les preuves les plus étonnantes de sa fécondité inexhaustible et durable; enfin, ayant eu dès sa naissance (I Cor., xv, 6) une objectivité déjà supérieure à toutes les hallucinations pathologiques, puisque certaines des apparitions qui la fondèrent eurent jusqu'à cinq cents témoins, elle a par la suite groupé autour d'elle des multitudes sans nombre. Donc la foi à la résurrection correspond à une réalité véritable; et le seul problème qui se pose n'est pas de démontrer l'existence de cette réalité, mais d'en définir la nature. Finalement, pour les apparitions que l'histoire nous montre à la base de cette foi, si l'on persiste à employer le terme d'hallucinations, au moins est-ce le cas, ou jamais, d'ajouter que ce furent des *hallucinations vraies.*

***

Nous sommes à présent en mesure de nous repré-

Digitized by Google

senter historiquement la genèse de la foi à la résurrection. En voici le tableau schématique.

Partons de ce fait, la croyance primitive des Apôtres, du vivant de Jésus: confiance totale dans le Maître, certitude absolue que Dieu est avec lui, qu'il est le Messie promis à Israël, qu'il ne décevra aucune des espérances qu'il a éveillées, qu'il fondera son royaume au jour prescrit, qu'il triomphera de tout et même de la mort. Tout cela sans doute restait confus, non analysé, plutôt vécu et senti que clairement pensé. Mais c'était un principe dynamique, un germe de foi vivante. Et cela devait peu à peu se développer, s'approfondir à l'épreuve, prendre conscience de son contenu latent, de ses richesses virtuelles, de ses exigences implicites. « Pour l'historien, le travail de la tradition chrétienne fait suite à celui des écrivains du Nouveau Testament. Le tout représente comme un effort continu de la foi pour saisir plus parfaitement un objet qui la dépasse. Cet effort ne va pas sans tâtonnements; il n'atteint pas du premier coup son terme définitif; on peut même dire, en un sens, qu'il ne l'a pas encore atteint aujourd'hui; mais il suit toujours la même ligne, mettant toujours Jésus plus haut, et donnant de sa mission une idée plus compréhensive, à mesure que s'ouvre devant la foi intelligente une vue plus large sur le monde et sur l'humanité. Chaque étape de la foi est comme une épreuve et un obstacle qu'elle surmonte par la force divine de son principe intérieur (1). » Bref on a ici tout à fait le type du *travail de vérification* tel que le pragmatisme le définit.

« La première de ces épreuves, on peut bien le dire, fut la mort ignominieuse de Jésus. Elle fut surmontée par la foi à la résurrection (2). » Victoire qui, loin d'être instantanée, demanda un long travail (ACT., I, 3), dont les Évangiles nous ont transmis le souvenir synthétique et global. Peu à peu, au contact des événements et sous

1. LOISY, *Autour d'un petit livre*, pp. 119-120
2. *Id.*

Digitized by Google

leur pression, la foi antérieure se détermina. Peu à peu, il apparut qu'une telle détermination, nouvelle en un sens, était cependant exigée par la foi déjà acquise, contenue virtuellement en elle. C'était la réaction par laquelle elle répondait au choc du dehors, dans laquelle elle s'affirmait contre ce choc. Puis, pour se vérifier, la détermination naissante alla chercher ses racines traditionnelles dans l'Écriture, elle se mit en rapport de continuité et de solidarité avec ce qui la précédait. En même temps, elle s'appuyait sur une expérience actuelle, présente: les apparitions. Expérience qu'elle instituait elle-même dans la pénombre de la subconscience, mais par où elle entrait en relation véritable avec une mystérieuse réalité vivante, qui lui répondait à son tour et même, allant en quelque manière secrètement au devant d'elle, orientait sa recherche. Nous avons là, dans l'ordre religieux, exactement l'homologue de ce qu'est, dans l'ordre scientifique, la genèse d'un fait [1]. C'est, à la lettre, un *acte* de foi. Produit de la foi antérieure, il réagit sur cette foi, la consolide, la féconde, la développe. Et quelque chose lui répond à l'extérieur, dans l'absolu de la réalité, dans le mystère de l'être en soi, quelque chose que l'histoire seule ne saurait définir.

Telle apparaît aux yeux de l'historien l'œuvre accomplie par la genèse de la foi à la résurrection. Œuvre capitale entre toutes les similaires, car c'était vraiment la fondation même du Christianisme [2], elle est par rapport à lui moins une *preuve* qu'un *signe* [3], moins une authentification extrinsèque et un étai extérieur qu'une manifestation de vie et un critère interne. A cet égard, on ne peut en percevoir la pleine valeur et la portée totale que du dedans, on ne peut en saisir la réalité ineffable qu'en y participant en effet, par une

1. Voir la Note V, à la fin du volume.

2. Cf. LOISY, *Autour d'un petit livre*, pp. 120-121.

3. Cf. E. LE ROY, *Essai sur la notion du miracle*, trois articles publiés dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, 1906.

Digitized by Google

insertion pratique dans le Christianisme dont elle constitue l'acte vital par excellence (1). Elle est donc susceptible de jouer un rôle apologétique efficace, mais à la condition qu'on l'aborde avec une foi déjà commencée qui ne cherche que son complément (2).

Revenons maintenant à notre problème initial. En définitive, les apparitions ont conditionné la foi, mais réciproquement la foi a conditionné les apparitions. Aucun de ces deux termes n'a purement et simplement créé l'autre, ne fut totalement antérieur à l'autre. La relation qui les unit est solidarité organique, immanence mutuelle. Et c'est l'un au sein de l'autre qu'il faut les voir pour les comprendre.

Que la foi suppose les apparitions, l'histoire et la psychologie s'accordent à en témoigner de leur point de vue critique, faisant ainsi écho à la théologie traditionnelle.

Qu'inversement les apparitions supposent la foi, la théologie traditionnelle ne peut le refuser à la psychologie et à l'histoire. C'est un fait général que les Évangiles confirment dans notre cas particulier (3). Voyez les disciples d'Emmaüs (LUC, XXIV, 13-32): s'ils finissent par voir Jésus, c'est qu'ils sont de ceux qui « cherchent en gémissant », qu'ils sont vraiment *in via*, et c'est à la fraction du pain qu'ils le reconnaissent. Leur langage est significatif: *Nonne cor nostrum ardens erat in nobis, dum loqueretur in via et aperiret nobis Scripturas?* Partout et toujours, d'ailleurs, le Christ ressuscité parle un langage mystique dont l'intelligence requiert une foi déjà vivante chez ceux qui l'entendent. Et qu'on ne m'oppose pas la conversion de S. Paul: car il est

1. Cela ne veut pas dire, — faut-il le répéter encore une fois? — que la résurrection n'est pas un fait réel et vrai; mais ce fait a dû être mis en rapport avec des notions de *vérité* et de *réalité* plus approfondies que les notions vulgaires.

2. Que la résurrection ne puisse être saisie dans sa vérité plénière sans une préparation intérieure et une bonne volonté agissante, c'est la conséquence de ceci qu'elle constitue un fait religieux et moral.

3. Ici je puis prendre les récits évangéliques moins comme documents d'histoire que comme témoins de la foi primitive.

Digitized by Google

trop facile de répondre que le coup de foudre sur le chemin de Damas ne fut pour lui que l'explosion suprême qui terminait une crise de foi subliminale [1].

L'histoire va plus loin encore. Elle nous montre la foi à la résurrection étroitement liée dans sa genèse à l'institution de l'Église et des Sacrements. Tout s'accomplit en même temps; on a plutôt affaire à trois aspects d'une même foi; et ce sont les mêmes textes qui en portent témoignage. N'est-ce pas en effet à des paroles du Christ glorifié que la théologie rattache cette double institution? « La communauté apostolique a pris conscience d'elle-même, de son autonomie et de sa mission providentielle, en s'affermissant dans la foi à la résurrection [2] »; là fut le premier principe de son unité constitutive comme de sa séparation d'avec le judaïsme; et simultanément naquit la cène chrétienne, la foi eucharistique. A cet égard la mise en scène des récits évangéliques est très significative. Les apparitions de Jésus aux Apôtres s'associent à l'idée d'un repas pris en commun, symbole et anticipation du festin messianique (LUC, XXIV, 30, 43; MARC, XVI, 14; JOAN., XXI, 9, 12, 15). Dans le quatrième évangile, « les deux grandes apparitions du chapitre XX sont pour les apôtres assemblés. Il n'est pas dit qu'ils fussent à table, mais il n'y a pas d'anachronisme à soutenir que l'évangéliste veut les montrer réunis en assemblée chrétienne; les deux apparitions ont lieu le premier jour de la semaine, et ce sont, n'en doutez pas, dans l'esprit du narrateur, les deux premiers dimanches de l'Église [3]. » Ainsi l'histoire elle-même nous invite

1. « Ce qu'on sait de sa carrière avant sa conversion suffit pour qu'on puisse parler d'extrême surexcitation dans le temps qui précède la vision de Damas. Ce qu'il avait appris sur Jésus et ses fidèles l'avait impressionné sans doute plus qu'il n'eût voulu et plus qu'il n'en avait lui-même conscience. » (LOISY, *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, janvier-février 1906, p. 86. — Voir aussi p. 87-88.)

2. LOISY, *Autour d'un petit livre*, p. 171

3. LOISY, *Autour d'un petit livre*, p. 242.

Digitized by Google

à considérer que la résurrection n'est pas un fait séparable du système entier de la doctrine catholique.

***

On voit finalement que le problème de la résurrection se pose pour l'historien dans les termes mêmes où le résout la théologie orthodoxe traditionnelle. Toutefois il ne fait que *se poser;* l'histoire, à elle seule, n'a point compétence pour le *résoudre;* et voici pourquoi.

Que les apparitions constituent véritablement une expérience, que par elles soit perçue et saisie une réalité véritable, nous l'admettrons désormais. Il faut conclure ici comme au sujet des états mystiques. Mais cette expérience, que touche-t-elle? En quoi consiste cette réalité? Comment convient-il de la définir? C'est ce que l'histoire et la critique ne suffisent pas à trouver.

L'objet correspondant aux visions n'est appréhendé par nous, si nous nous en tenons aux seules ressources de l'histoire, que sous les espèces de la perception qu'en ont eue les Apôtres. Ces espèces mêmes, à cause de l'élaboration des souvenirs, ne se laissent plus guère préciser. Quand nous saurions ce qu'elles furent au juste, il resterait toujours à dégager la pure donnée objective de la forme plus ou moins contingente et inadéquate dont les témoins la revêtirent pour la percevoir. Déjà, dans l'ordre phénoménal ordinaire, dans l'ordre sensible commun, aucune perception ne pénètre directement l'être en soi, sans mélange, sans concours du sujet, sans apport venant de lui. Percevoir, a-t-on dit avec raison, c'est résoudre un problème, c'est interpréter des signes, c'est construire une théorie. Combien plus encore en doit-il être ainsi dans l'ordre mystérieux des réalités surnaturelles! *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.* Cette loi est générale; et nous avons ici comme ailleurs à tenir compte d'une double relativité: psychologique et historique. La représentation des Apôtres fut nécessairement conditionnée par

Digitized by Google

leur nature humaine, par leur degré de culture, par les conceptions habituelles de leur temps et de leur milieu.

Cela posé, comment définir le rapport vrai entre les apparitions et la réalité sous-jacente? comment concevoir le fondement objectif des liens qui se manifestent entre la foi à la résurrection, la foi à l'Église et la foi à l'Eucharistie? Un incroyant ne verra peut-être, au fond de ces phénomènes, sous ce jeu d'apparences, derrière ce travail de la conscience religieuse, rien autre chose qu'une entrée en contact avec je ne sais quelles forces inconscientes de l'humanité, rien autre chose que la manifestation de certaines lois qui régissent le monde subliminal. Et par quels moyens pourrait l'histoire le convaincre d'erreur? Elle établit qu'il y a valeur et portée objectives: elle ne peut pas dire en quoi consiste cette valeur ni jusqu'où va cette portée. Elle prouve l'existence d'un « quelque chose »: elle ne peut pas définir ce « quelque chose ».

Le nombre des explications « naturelles » imaginables est infini. Si l'une est démontrée insuffisante, n'en reste-t-il pas toujours d'autres à essayer? On n'achèvera jamais d'épuiser la liste des hypothèses.

Au surplus, admettons qu'on y ait réussi. Une difficulté subsisterait encore, pour l'historien pur: une difficulté de principe que voici. Tous les raisonnements indirects par lesquels on cherche à établir historiquement la réalité positive de la résurrection proprement dite peuvent se ramener à un même type. Des faits sont observés — transformation merveilleuse des apôtres, propagation extraordinaire de la foi, constance de cette foi jusqu'au martyre, etc. — qui paraissent ne comporter aucune explication « naturelle » satisfaisante. Eh bien! en présence de ces faits, quelle sera fatalement l'attitude de l'historien pur? On veut qu'il conclue: « il n'y a pas d'explication naturelle », et qu'il affirme le miracle de la résurrection. C'est trop lui demander. S'il n'est qu'historien, il ne pourra dire que ceci: « je ne sais pas, je ne vois aucune solution acceptable, il y a quelque chose qui m'échappe ». Et il attendra qu'une

Digitized by Google

idée meilleure lui vienne, et il se bornera aux faits eux-mêmes en attendant, et il réservera son jugement sur eux. Jamais, en tant qu'historien, il ne se reconnaîtra le droit d'expliquer des mystères par un mystère plus grand encore. S'il se range à ce dernier parti, ce ne sera pas en qualité d'historien, ce ne sera pas au nom de l'histoire; et il ne le pourra faire qu'à la condition de regarder le fait de la résurrection comme transcendant à l'ordre proprement historique.

En fin de compte, la réalité de ce fait, quant à sa modalité précise, échappe à l'histoire. Non pas que celle-ci en établisse le caractère illusoire ou légendaire. Ceux qui nieraient au nom de l'histoire la réalité du fait commettraient exactement la même erreur, le même abus de méthode que je combattais plus haut: à savoir, poser en principe l'irréalité de ce que l'histoire ne parvient pas à saisir, comme s'il n'y avait qu'un seul type de réalité et comme si toute réalité véritable était forcément d'ordre historique. La vérité, c'est que le fait de la résurrection appartient à un ordre de réalité qui *dépasse* l'histoire (1). Celle-ci réduite à ses seules ressources, ne saurait en pareille matière prouver péremptoirement ni le oui ni le non. Et je ne veux point signifier par là qu'elle reste dans le doute par insuffisance de documents, mais bien que l'objet en cause ne relève pas de sa compétence, de sorte qu'à vrai dire elle ne peut pas même poser la question (2).

Toutefois, de ce que la résurrection de Jésus n'est pas au sens propre du mot un phénomène historique, de ce qu'elle appartient à un plan de réalité si profond que les méthodes proprement historiques ne peuvent suffire à l'atteindre, de ce qu'elle est incommensurable avec les données historiques ordinaires et transcendantes par rapport à elles, il ne s'ensuit nullement qu'elle n'im-

1. Au moins est-ce là une hypothèse que l'historien n'a pas le droit d'exclure *a priori*, sur laquelle même il n'a pas compétence pour statuer en dernier ressort.

2. En ce sens qu'elle est incapable de définir par ses seules forces les hypothèses entre lesquelles il s'agit de juger.

Digitized by Google

plique pas des phénomènes historiques, ni que les méthodes de l'histoire n'aient pas à intervenir pour la solution du problème. Il y a en effet une phénoménologie historique de la résurrection :

1° — L'histoire, d'abord, saisit la foi en la résurrection, à titre de réalité psychologique. Et c'est là un facteur dont elle ne saurait ni contester l'existence ni méconnaître le rôle capital.

2° — Ensuite l'histoire a compétence pour établir de précieuses négations. Étudiant les circonstances dans lesquelles est apparue et a grandi la foi en la résurrection, elle écarte certaines hypothèses qu'on pourrait être tenté de faire au premier abord et prend conscience de sa propre impuissance à définir la réalité du fait comme à conclure au caractère symbolique, illusoire ou légendaire de ce fait. Bref elle reconnaît qu'il ne lui appartient pas de prononcer en dernier ressort sur la portée objective de la foi correspondante.

3° — Enfin l'histoire concourt à dégager l'idée vraie de la résurrection. Saisissant la foi comme un mouvement, un progrès, une vie, non comme une adhésion immobile enclose dans une conception arrêtée, elle prépare à comprendre que l'objet de cette foi ne saurait être je ne sais quelle *chose physique* matière d'observation sensible, je ne sais quel événement localisé en un point du temps où tiendrait son contenu total. La résurrection n'est pas simplement un fait qui se serait accompli jadis, qui serait aujourd'hui définitivement passé, qui serait en soi définissable indépendamment de la durée. *C'est un fait permanent qui domine les siècles, je dirais presque une loi autant qu'un fait.* C'est d'une certaine manière le Christianisme même, la clef de voûte de l'édifice surnaturel qu'est l'Église, le principe dynamique qui préside au développement de la foi. Je ne dis pas qu'elle n'implique point un fait central dont la date peut être assignée, mais je dis que ce fait n'épuise pas toute sa signification, toute sa réalité, qu'on ne saurait la définir par ce fait seul, que ce fait lui-même est prophétie ou promesse autant qu'accomplissement.

Digitized by Google

Assurément il serait inexact de prétendre que la résurrection *consiste* en la survie du Christ dans l'Église. Néanmoins cette survie *en fait partie*. Ce n'est point pure métaphore que de parler de l'Église comme étant le corps du Christ ressuscité : sans doute ce corps est plus que cela, mais tout de même il est cela. Et c'est justement pourquoi l'Église est le vrai témoin qualifié de la résurrection.

Le rôle de l'histoire étant ainsi précisé (1), on voit peut-être maintenant comment le problème de la résurrection se pose pour le philosophe. Définir le fait, en fixer la signification : voilà d'un mot la difficulté principale. Communément deux phénomènes sont invoqués : 1° la disparition du corps ; 2° la réapparition glorieuse de ce même corps. Et ces deux phénomènes sont donnés comme objets de constatation sensible pour les contemporains, de constatation historique pour nous. Mais nous avons vu quelles inextricables difficultés surgissent de toutes parts quand on se borne à envisager les choses de ce biais. La disparition du corps ne peut pas être historiquement établie avec une entière certitude et philosophiquement elle ne se laisse pas concevoir d'une façon qui en ferait l'équivalent ou contre-coup phénoménal de la résurrection. Bref, pour ceux qui savent réfléchir et dont la pensée dépasse la simple imagination des apparences, ce n'est pas dans une telle disparition que se trouvent la preuve de la résurrection ni le fondement de sa réalité (2). Quant à la réapparition glorieuse, elle est bien témoignage irré-

1. Ne faisant pas ici d'exégèse, je laisse de côté un autre rôle de l'histoire, capital cependant : *établir d'après la critique des textes les données véritables du problème.*

2. Qu'on veuille bien comprendre ma pensée exacte. Je ne me prononce pas catégoriquement contre la disparition du corps. Je dis seulement qu'en toute hypothèse, et quand bien même on arriverait à en trouver une explication naturelle satisfaisante ou à prouver qu'elle n'a pas eu lieu, la réalité de la résurrection ne serait pas détruite pour cela. Je dis aussi qu'en toute hypothèse encore, et quand bien même cette disparition serait démontrée inexplicable par une cause naturelle, la réalité de la résurrection ne serait pas établie par cela.

Digitized by Google

fragable et révélation véritable. Mais de quoi? Pour la saisir dans sa signification vraie, il ne suffit pas de ces constatations empiriques dont on voulait se contenter (1). En tout cas il y aurait abus à prétendre définir la résurrection sans tenir compte de la *durée* du fait ni de ses *liens* avec l'ensemble de la doctrine et avec le développement de l'Église.

Quelle attitude prendra donc le philosophe? Pas plus que l'historien il ne pourra *démontrer* que l'interprétation de la foi traduit exactement la vérité du fait. Mais, prenant le fait tel que l'historien le lui livre, il cherchera à le rendre intelligible; et, s'il est croyant(2), c'est dans l'interprétation traditionnelle qu'il trouvera le principe de cette intelligibilité. A cet égard, sa tâche sera double: 1° établir l'idée philosophique de la résurrection en mettant les données de la foi en rapport avec les formes de la pensée réfléchie; 2° établir que la théorie ainsi construite rend compte effectivement du fait tel qu'il est défini par l'histoire. Le philosophe aura ainsi justifié le dogme à titre d'hypothèse explicative, mais — je le répète — sans avoir pu démontrer que c'est une hypothèse nécessaire, je veux dire la seule qui soit capable d'expliquer le fait en question, sans avoir pu éviter non plus que sa théorie reste toujours, comme toutes les théories, inadéquate, relative et perfectible.

***

Quel sera, dans l'œuvre dont je viens de tracer le programme, le point de départ du philosophe?

Une première critique montre d'abord l'insuffisance ou plutôt l'inconcevabilité des formules *réanimation*

1. Je ne prétends pas du tout qu'en l'espèce il n'y ait place pour aucune constatation sensible. Mais je prétends qu'ici les constatations se rapprochent de la perception mystique plus que de la perception commune: la foi en est un facteur essentiel.

2. Nous verrons plus loin quel peut être ici le rôle de l'apologiste.

Digitized by Google

ou *volatilisation* du cadavre prises au sens où les entend l'imagination populaire. Inutile de revenir sur cette critique. Mais il faut rappeler que les objections en cause valent seulement contre une certaine idée de la résurrection, non pas contre la résurrection elle-même; à les approuver, on ne rejette pas la réalité du fait, on ruine seulement une certaine manière de la définir. Quant à cette réalité, j'ai déjà dit pourquoi son affirmation s'impose; le seul problème qui soit à résoudre porte sur la qualification du fait.

On ne saurait s'en tenir à la théorie selon laquelle la résurrection ne serait qu'une image, une figure, une représentation matérialisée, un mythe symbolique de la pure et simple *immortalité*. Aux yeux de la foi, il s'agit de tout autre chose que de cette *persistance de la vie*, malgré la dissolution physique du corps, dont on peut parler à propos d'un homme quelconque. Nous ne sommes pas au Christ dans le même rapport qu'aux grands hommes ordinaires. Nous avons plus que son souvenir: sa présence au milieu de nous. « Voici que je suis avec vous chaque jour, jusqu'à la consommation des siècles. » Ce n'est pas à tort que l'évangéliste clot par cette parole et résume les discours du Ressuscité. Que l'action et le succès de Jésus soient plus grands après sa mort que durant sa vie terrestre, ce n'est pas une preuve extrinsèque de la résurrection: c'est la résurrection elle-même. Et sur ce point l'histoire impartiale est en parfait accord avec la foi [1].

La survie de Jésus est autre et plus que celle de Mahomet ou de Socrate. Mais en quoi consiste le rapport *sui generis* qui unit le Christ à son œuvre? et comment définir l'immanence active du Christ à son œuvre? La résurrection est *entrée dans la gloire*. Mais qu'est-ce que la gloire? et qu'est-ce que la vie dans la gloire? On lit au livre des Actes (II, 36): « Sache

1. Cf. LOISY, *L'Evangile et l'Eglise*. — Nul n'a mieux mis en lumière, du point de vue de l'histoire, cette sorte de *rapport vivant* que je veux dire. Là-dessus le petit livre précédent est un chef-d'œuvre d'irrésistible apologie.

Digitized by Google

bien toute la maison d'Israël que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié. » Mais qu'est-ce qu'être Seigneur et Christ? et qu'implique une telle notion? Voilà ce que l'histoire et la philosophie ne peuvent nous apprendre. De cette impuissance, il n'y a du reste pas lieu de s'étonner, si la résurrection est un mystère, le centre de tous les mystères chrétiens (1). La foi au Christ toujours vivant et la foi au Christ présent aux siens dans la fraction du pain apparaissent à l'histoire même comme une seule et même foi. La résurrection et la présence eucharistique sont donc étroitement connexes. Dès lors l'une appartient autant que l'autre à l'ordre surnaturel et par suite il serait illusoire de prétendre en pénétrer rationnellement la réalité ineffable.

Toutefois, ce qui reste possible au sujet de la résurrection, c'est de montrer que la donnée de foi est pensable, c'est d'approfondir ses liens avec l'ensemble du Christianisme, et c'est de mettre en lumière son sens par rapport à notre vie religieuse. Je terminerai en esquissant au moins le schème et en indiquant le principe d'une semblable théorie, afin de ne pas laisser le lecteur sur une impression d'agnosticisme.

***

Je rappellerai d'abord une conception générale de la matière dont j'ai ailleurs exposé les grandes lignes(2) et qui se justifie par l'ensemble de la critique idéaliste depuis Descartes (3).

1. Que la résurrection soit un mystère au sens plein du mot, c'est ce que certains apologistes semblent pratiquement oublier parfois.

2. Cf. l'esquisse d'une théorie de la matière, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1901; une analyse du *Cogito* cartésien, dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 25 février 1904; et un essai sur la notion du miracle, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1906.

3. Je ne puis insister ici sur les preuves. Elles se résument à deux principales. D'abord, une preuve *a priori:* critique

Digitized by Google

Selon cette conception, la matière existe sans doute, mais elle n'existe que dans et par l'esprit, intérieurement et relativement à l'esprit. En tant que *matière pure*, elle s'impose à l'esprit, mais n'est qu'une virtualité: c'est la loi qui oblige l'esprit pour agir à se réduire en mécanismes et habitudes. En tant que *matière actuelle*, elle a une réalité explicite et concrète, mais est l'œuvre de l'esprit: c'est le groupe des mécanismes qu'il a montés pour agir, le système des habitudes qu'il a contractées.

En parlant ainsi, bien entendu, je n'envisage pas la matière séparément par rapport à chaque esprit individuel. Lien commun des monades et résultat de leur action collective, elle est *sociale* et elle est *héréditaire*, elle est *mutualité* et *tradition*. En sorte que, malgré les conclusions idéalistes précédentes, chaque esprit individuel naît au sein d'une matière préexistante qui vraiment le limite et le conditionne, sur laquelle peu à peu il se conquiert et dont ensuite il concourt à poursuivre l'élaboration (1).

Il faut ajouter que la plus grande partie de la matière est aujourd'hui tombée dans l'inconscience et dans l'automatisme, elle a échappé à son auteur et s'est retournée contre lui, elle fonctionne maintenant par inertie comme un mécanisme où on s'est laissé prendre, comme une habitude invétérée devenue irrésistible et tyrannique(2). Ainsi elle fait échec à la liberté de l'esprit, qui en droit serait souveraine, et le progrès humain consiste à s'en libérer graduellement.

du réalisme ontologique, où l'on montre l'inconcevabilité radicale de tout support ou substrat, distinct des qualités, phénomènes, relations, qui ferait à la matière une base d'existence hétérogène à la pensée. Ensuite, une preuve *a posteriori*: critique de la perception et de la science, où l'on montre que la matière ne saurait être définie, à quelque degré que ce soit, que par rapport à l'esprit et en fonction de l'esprit. — Voir les Notes V, V¹ et VII à la fin du volume.

1. C'est ainsi que la doctrine en question touchant la matière n'est pas un *subjectivisme*.

2. Il y a ici un point de contact entre la théorie de la matière et celle du péché originel.

Digitized by Google

Dans ces conditions, qu'est-ce que notre corps? Un groupe de fonctions, le système des habitudes et mécanismes organisés en vue de la vie pratique, notre point d'insertion dans la matière. Et ce qui le fait nôtre, ce n'est pas ce qu'il puise de tout fait dans le trésor commun, ce ne sont pas les éléments antérieurs qu'il capte, qu'il utilise momentanément, puis qu'il abandonne: c'est qu'il est construit par nous, qu'il nous sert et nous exprime, qu'il y a entre notre âme et lui cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve entre l'artiste et son œuvre. Mon livre n'est pas mien par l'encre et le papier que j'ai pris au dehors pour l'écrire, mais par l'empreinte que j'ai mise de moi dans ses pages. De même aussi mon corps n'est pas mien par les matériaux que j'en ai empruntés à l'extérieur, qui le composent un instant et qui ne font que passer en lui, mais par le rapport d'ouvrage à auteur et d'instrument à ouvrier qui s'établit entre lui et moi (1).

Au surplus, rappelons-nous la critique du *morcelage*(2). Il n'a qu'un sens pratique et une valeur utilitaire. On aurait tort d'y voir une vérité absolue. La matière n'est pas une mosaïque d'objets radicalement distincts juxtaposés les uns aux autres. Un corps, c'est un point de vue sur le tout, un centre de coordination; et il ne faut pas y chercher un morceau, mais un aspect ou une perspective de la continuité universelle.

Ainsi en est-il du corps particulier que nous appelons notre corps. S'il est nôtre, c'est comme foyer de perception et d'initiative; mais par ailleurs on peut dire

1. Ce que mon corps élimine chaque jour cesse d'être lui; ce que chaque jour il assimile devient lui au contraire. Si l'on me coupait un membre et que j'eusse la puissance de le régénérer comme certains animaux, c'est le membre régénéré que je tiendrais pour mien, non le membre coupé. Si dans une sorte de métamorphose j'opérais une mue si complète que je quitte la totalité de mon corps visible pour en adopter un autre, c'est le nouveau corps que je regarderais comme le mien, non la chrysalide abandonnée. Là comme ailleurs la propriété est liée à la production et à l'usage.

2. Cf. E. Le Roy, *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1899.

Digitized by Google

en un sens que nous sommes tous constitués les uns des autres, que nous coïncidons tous quant à la chair. Notre vrai corps, au fond, c'est l'univers entier, en tant que vécu par nous. Et ce que le sens commun appelle plus strictement notre corps en est seulement la région de moindre inconscience et d'activité plus libre, la partie sur laquelle nous avons directement prise et par laquelle nous pouvons agir sur le reste (1).

Que nous venions à lâcher ce point par où nous tenons la matière et sommes insérés en elle, que les mécanismes qui le composent viennent à s'arrêter, soit par une lente usure, soit par un accident qui les brise, qu'ayant échappé à l'âme et n'étant plus incessamment remontés ils se dissolvent peu à peu dans la masse commune des rouages anonymes qui fonctionnent par inertie, c'est la mort, c'est-à-dire la cessation de l'activité pratique, la disparition phénoménale : notre cadavre ne subsiste plus que dans la perception des autres monades, dont il devient la proie (2). D'ailleurs il ne faudrait pas croire que, par la mort, l'âme soit totalement désincarnée. Elle emporte avec elle son corps en tant que matière pure ; ce corps subsiste à titre de virtualité : *radicaliter*, dit S. Thomas (3). Le germe, la tendance qui persistent

1. En somme, il y a entre notre vrai corps (l'ensemble de la matière) et notre corps apparent (l'organisme limité que nous attribue le sens commun) un rapport analogue à celui qui existe entre le moi subliminal et la conscience claire. Pas plus dans un cas que dans l'autre il ne faut imaginer une coupure tranchée qui sépare les deux régions : la transition se fait par une pénombre continûment dégradée. Pour ce qui est de notre corps, par exemple, il ne serait pas difficile de citer telles ou telles parties de l'organisme que nous considérons volontiers comme intermédiaires entre nous et le monde extérieur. De même il y a tels objets extérieurs que nous regardons comme faisant déjà un peu partie de notre corps. Du reste la science ne montre-t-elle pas à sa manière que la nature n'est pour chacun de nous qu'une dépendance et un prolongement du corps, dont celui-ci contient virtuellement le tout ?

2. Ne pas oublier que les hommes ne sont point les seules monades existantes. Tout ce qui a vie est monade et cela seul existe en soi qui vit.

3. Cf. *Summ. Th.*, suppl., Q. LXX, art. 1, in corp. et ad 1m. — Comparer à certaines idées de Leibniz : la génération conçue comme développement, la mort comme enveloppement.

Digitized by Google

ainsi sont ce qui rend possible et concevable une résurrection, laquelle n'est pas autre chose qu'une reprise des fonctions d'activité pratique, une reconstruction de mécanismes plus ou moins semblables à ceux qu'on avait perdus (1) ou une réparation de ces derniers (2).

J'ajoute que la reprise du corps, conçue de cette manière, est bien toujours, quoi qu'il advienne du cadavre éliminé, une résurrection *in carne propria*. En effet, c'est comme une seconde naissance; l'âme s'était une première fois construit un corps, elle recommence; et le corps qu'elle refait, étant son œuvre et son instrument, son point de vue et son centre d'action, il faut l'appeler de nouveau *son* corps, dans le même sens et pour la même raison que la première fois. Il est même exact de dire que c'est le *même* corps, que c'est bien ce qui était tombé qui se relève: car — l'âme, comme nous disions, n'étant jamais totalement désincarnée — il y a continuité d'un *état* du corps à l'autre *état* et, au degré près, tout se passe comme dans les phénomènes vitaux ordinaires d'assimilation et d'élimination (3).

Mais ce que je viens d'exposer ne fait comprendre encore qu'une résurrection phénoménale en quelque sorte, une résurrection que j'appellerai *naturelle*. Il faut autre chose pour concevoir dans sa plénitude la résurrection *surnaturelle*, c'est-à-dire l'entrée dans la gloire. Il faut acquérir la notion de *corps glorieux*.

Revenons pour cela aux principes théoriques posés plus haut touchant la matière et à la vraie relation dans laquelle nous avons reconnu qu'est notre corps par rapport à elle. Nous y trouverons la clef du problème qui nous occupe maintenant.

Le corps glorieux, c'est le corps totalement libéré de l'automatisme et de l'inconscience, le corps ayant réalisé la plénitude intégrale de sa vie, l'explicitation

1. Pour Leibniz, la naissance et la mort sont les deux cas extrêmes de l'*assimilation* et de l'*élimination*.
2. Telle serait la résurrection de Lazare: une sorte de guérison.
3. Ce n'est que pour l'imagination matérialiste que le cadavre est le corps

Digitized by Google

parfaite de ses virtualités et richesses latentes. C'est donc l'univers entier vécu par nous, non plus dans l'inertie mécanique et la pénombre subliminale, mais dans la lumière et dans la liberté. De là vient que la possession de ce corps marque un triomphe définitif sur la souffrance, l'infirmité, la maladie et la mort, une victoire complète sur le péché qui avait produit notre ensevelissement au sein obscur de la matière et la révolte du mécanisme contre nous. De là vient aussi qu'on peut l'appeler un corps *spirituel* et de là enfin dérivent les propriétés mystérieuses qu'énumère S. Paul (I COR., XV, 42-44). Tout cela se relie sans peine à la conception idéaliste de la matière esquissée plus haut.

Pourquoi le corps glorieux ainsi défini échappe à la perception sensible, et que cela tient à sa plénitude absolue d'actualité, non pas à son inconsistance, il est facile de s'en rendre compte. Par lui et en lui, l'âme est immanente à tout le déterminisme cosmique, présente à tous les points de l'espace et du temps. Il est le corps épanoui dans sa réalité véritable, tiré hors des cadres qui limitent, devenu vivant au-delà des bornes qui morcellent. Or c'est la limitation, c'est le morcelage, c'est la tombée partielle dans l'automatisme et l'inconscience qui rend le corps ordinaire perceptible comme objet distinct du monde phénoménal. Un corps vivant, dans l'expérience commune, se détache de la continuité universelle par l'indépendance de ses mouvements propres, par la localisation de son pouvoir pratique. Cette indépendance apparente, cette localisation viennent de ses limites mêmes, de ses bornes, de ce qu'il n'est agissable et agissant (au moins quant aux actions et réactions directes) qu'au point où sa vie demeure consciente et autonome, bref de ce que sa plus grande partie reste virtualité qui sommeille ou habitude aveugle et mécanisme figé. Mais tout cela disparaît du corps glorieux; plus de frontières marquant l'endroit où cesse la possibilité de l'atteindre et d'en être atteint; c'est partout qu'il est centre de perception et d'initiative, partout que réside son intégrale unité,

Digitized by Google

comme l'âme est tout entière dans chacun de ses états et de ses actes, dans chacun des fragments de l'organisme qu'elle anime. De là résulte son invisibilité extérieure: il n'est perceptible que du dedans et n'a plus rien des caractères qui le feraient paraître au dehors tel qu'un objet parmi d'autres objets. Il échappe également à toutes les prises de la science positive, à l'empire de toutes les lois naturelles, parce que ces méthodes et ces relations supposent le morcelage dont il est affranchi et concernent un mode inférieur d'existence au-dessus duquel il est élevé. L'entrée dans la gloire entraîne donc bien sortie du monde phénoménal; mais elle n'implique pas séparation d'avec la réalité physique profonde; elle est au contraire établissement explicite et complète actualisation du rapport vrai avec cette réalité.

Concevons bien, de ce point de vue, les liens qui unissent le corps glorieux au corps ordinaire. L'un est le germe, la semence de l'autre; celui-ci réalise l'état définitif auquel aspire celui-là; le premier développe ce qu'enveloppe le second. Même extension ici et là [1], mais ici en droit seulement, en puissance, dans l'ombre d'un devenir imparfait et d'une ébauche naissante, là au contraire en fait, dans la pleine lumière et la pleine liberté. Et ceci entraîne une autre conséquence. Il y a dès aujourd'hui compénétration et solidarité corporelles de tous les Êtres vivants. Membres les uns des autres, nous formons dans la diversité de nos personnes un seul et unique organisme. Aussi la résurrection glorieuse

1. C'est de ce point de vue qu'on peut définir pour chacun de nous une réintégration future de tous les éléments matériels épars, dispersés au cours de la vie terrestre, qu'on peut concevoir leur reprise de possession par l'être ressuscité: le corps glorieux, étant l'univers entier, embrasse tout ce qui a tenu au corps mortel, même ce qui n'en fut pas proprement animé. C'était inconcevable et indéfinissable, au contraire, au point de vue *réanimation du cadavre:* car ce point de vue attribuait à l'atomisme individuel une réalité exclusive et définitive, érigeait en absolu les apparences de séparatisme et de morcelage, supposait adéquate notre présente vue du temporel et du spatial.

Digitized by Google

ne peut-elle être que commune à tous [1]: elle manifestera et actualisera ce qui demeure présentement potentiel et caché. J'ajoute que cette conséquence ne concerne pas les hommes seulement, mais toutes les monades sans exception. C'est leur ensemble intégral qui doit participer à la résurrection, parce que la matière leur est commune. La gloire apparaît en fin de compte comme l'exaucement de toutes les aspirations et de tous les désirs, comme la fin obscurément pressentie à laquelle tend toute chose, comme l'idéal dont toute nature est grosse, qui l'attire, la travaille et la meut, comme la communion suprême où tous ne seront plus qu'un en Dieu [2]. Et de là ces liens mystérieux que la conscience religieuse devine, les liens de la résurrection avec ces Cieux nouveaux et cette Terre nouvelle entrevus par le prophète, que la création enfante sans cesse par une évolution douloureuse et qu'un jour Dieu stabilisera pour l'éternité [3].

Considérons maintenant la destinée universelle par rapport au Christ: un aspect nouveau va s'en dévoiler. Verbe fait chair, c'est à la lettre que le Christ nous a tous incorporés: nous sommes devenus ses membres et il est devenu notre vie. Par l'incarnation, il est pris dans l'engrenage cosmique, passif de la création tout entière. Par la résurrection, libératrice en lui d'abord et comme conséquence en nous qui sommes entés sur lui, il nous fait cohéritiers de sa gloire, participants de sa plénitude. Il y a plus. C'est par le Christ glorifié et c'est en lui que la nature matérielle acquiert une existence explicite absolue, qu'elle possède l'actualité de sa réalisation totale. Sans lui, elle n'aurait qu'une existence en devenir, une existence relative, dynamique,

1. Je laisse de côté ici, mais bien entendu sans l'exclure, le mystère du mal et de la damnation. C'est la situation de droit que je décris, ce qui normalement doit être. Mais comme la charité crée le ciel, ainsi l'égoïsme crée l'enfer, la seconde mort, celle qui sépare à tout jamais.

2. C'est à juste titre que la tradition appelle ce terme la Cité de Dieu, la Jérusalem céleste: *Deus omnia in omnibus.*

3. ROM., VIII, 19, 21, 22; APOC., XXI, 1, 2.

Digitized by Google

presque entièrement virtuelle, au sein d'esprits qui ne la vivent que d'une vie chancelante et limitée. Il est bien celui *in quo omnia constant*, celui qui fonde et assure dans l'absolu la conspiration des monades (1). Là est la véritable « harmonie préétablie ». Car le Christ éternel demeure présent par toutes ses fonctions à tous les moments de la durée. L'incarnation, la rédemption, la résurrection, ce sont des lois permanentes autant et plus que des faits transitoires (2). N'est-ce pas S. Paul qui appelle le Christ *primogenitus omnis creaturae* (3)? (COLOSS., I, 15); N'est-ce pas le Voyant de Pathmos qui a parlé de l'Agneau comme *perpétuellement immolé?* (APOC., V, 8) (4). Semblablement on peut dire que la résurrection remplit et domine l'histoire, que tout le progrès de la grâce à travers les siècles en fait partie, et qu'elle ne s'achèvera qu'aux derniers jours par notre propre résurrection.

Le Christ est devenu ce que nous avons à devenir. Ainsi sa résurrection apparaît comme l'exemplaire et le modèle de la nôtre. Elle en est aussi la cause, le gage, le commencement: car en lui notre vrai corps, qu'un morcelage absolu ne sépare pas du sien, est déjà virtuellement ressuscité. Pour que cette semence de gloire se développe et fructifie, nous n'avons qu'à la nourrir en communiant toujours davantage à la vie du Christ par la foi, par les sacrements, surtout par l'eucharistie. A cet égard, les métaphores des mystiques sont des vérités littérales et c'est dans un sens réaliste qu'il faut les entendre.

1. Cf. COLOSS., I. — Pour bien comprendre le rôle que joue ici le corps glorifié du Christ, ne pas oublier le rapport de la matière à la société des monades, sa nature et sa fonction interspirituelles. — Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1901.

2. Ces lois se manifestent notamment dans l'Église, qui est le Christ continué sur la terre.

3. Si toute naissance phénoménale n'est qu'un développement, donc une phase de vie, nous devons concevoir en un sens le Christ comme incarné depuis l'origine du monde.

4. Cf. PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg, 553: « Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde. » On peut penser ici au sacrifice de la messe.

Digitized by Google

Il sera facile maintenant, pour conclure, de montrer comment par la résurrection Jésus a vraiment repris un corps [1], c'est-à-dire une activité pratique. Il est d'abord universellement actif dans la création, en ce sens que tout le fonctionnement de la nature est en lui conscience et liberté ou, suivant l'expression johannique, *vie* et *lumière* [2]. Mais ce n'est pas tout. Il agit visiblement par l'Église qui est à la lettre son *corps* (COLOSS., I, 18, 24) et dont la vie et l'histoire sont ses *gestes* parmi nous. Et il agit mystérieusement par l'Eucharistie qui le fait revivre ici-bas en nous, nos corps devenant en toute vérité son corps et notre action son action. Encore une fois, je le répète, l'interprétation mystique de la résurrection est la seule véritable et complète, et c'est littéralement qu'il faut la prendre, non par simple manière de symbole et de métaphore.

On voit en définitive combien nous sommes loin des naïves images sous lesquelles d'aucuns se représentent le corps glorieux du Christ ressuscité. D'ailleurs ce n'est pas à dire que ce corps ne puisse « apparaître », c'est-à-dire se manifester par une de ces naïves images. Toutefois j'ai indiqué plus haut (pp. 222-223) comment est possible une théorie des apparitions pure de tout matérialisme. Tout ce que Jésus pouvait au cours de sa vie terrestre, il le peut encore, mais l'opère *eminentiori modo*, par le moyen de la foi qu'il suscite. En somme il possède un souverain pouvoir de miracle et c'est selon l'analogie des phénomènes miraculeux qu'il convient de concevoir sa causalité dans les apparitions [3].

***

Jetons en terminant un regard d'ensemble sur la théorie précédente. Elle respecte intégralement les don-

1. Que ce soit bien *son* corps, le *même* corps que durant sa vie terrestre, j'ai dit plus haut comment on est conduit à l'affirmer.
2. Toute la nature est pour ainsi dire surnaturalisée en Jésus.
3. E. LE ROY, *Essai sur la notion du miracle*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1906. — Je prie expressément le lecteur de se reporter à ces pages.

Digitized by Google

nées de la théologie orthodoxe et conserve son sens traditionnel au dogme de la résurrection; mais en outre elle met l'exégèse, l'histoire et la critique d'accord avec la foi, sans aucun sacrifice d'une part ou de l'autre: n'est-ce point quelque chose? Cette même théorie donne de la résurrection une idée philosophiquement pensable, en rapport avec l'état présent de nos conceptions spéculatives. Elle illumine les textes sans forcer à y lire ce qui ne s'y trouve pas et elle fournit une clef pour leur interprétation religieuse ou plutôt montre comment cette interprétation s'y adapte sans leur faire violence. Tout cela sans doute constitue en sa faveur un argument de probabilité. Toutefois ce n'est point une démonstration proprement dite. La vérité de la résurrection ne peut ni s'induire des faits ni se déduire *a priori*. La foi seule est ici principe de certitude, et il faut voir de quelle façon précise.

La résurrection est un fait d'ordre transcendant, dont la signification religieuse fait partie intégrante et même constitue l'élément essentiel et spécifique (1). On peut dire en un sens que c'est le Christianisme tout entier dans son action libératrice: au moins en est-ce le centre, le fondement, la clef de voûte. Il est donc impossible d'en saisir adéquatement la plénitude ineffable de réalité surnaturelle. Et il est non moins impossible d'en connaître la vérité de fait autrement que par la foi.

La résurrection est l'objet même que l'apologétique veut nous faire atteindre: par suite on ne saurait l'utiliser comme argument ou moyen. Elle est objet de foi ou mieux l'objet de la foi: non pas motif de crédibilité ni preuve extrinsèque. C'est par excellence le *signe* du Christianisme, un signe dont la signification n'est perceptible que du dedans. En définitive la résurrection ne relève pas d'une apologétique particulière qui ne serait qu'une pièce dans l'apologétique générale: être chrétien et croire au Christ ressuscité ne font qu'un, en sorte que

1. Voir ce que j'ai dit sur l'apologétique du miracle dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1906. Le lecteur fera aisément la transposition au cas actuel.

Digitized by Google

l'apologétique de la résurrection, c'est l'apologétique tout entière.

Je n'ai pas à refaire ici une théorie de la méthode apologétique. Qu'il me suffise d'en rappeler la conclusion principale. Elle peut se formuler ainsi : *la seule démarche efficace est l'expérience de foi, l'épreuve de vie spirituelle* (1). En somme nous croyons donc à la résurrection en suivant une voie semblable à celle qu'ont suivie les Apôtres. Il y a cependant une différence à noter entre eux et nous et c'est par là que je finirai. « Les miracles qui ont fait croire les contemporains du Christ sont à croire pour nous, et ce qu'ils ont eu à croire est ce qui nous fait croire à notre tour. C'est le mot de S. Augustin : les apôtres, en voyant Jésus ressuscité, ont cru à la future catholicité de l'Église encore invisible pour eux ; nous, en présence de l'Église, nous devons croire au Christ : *Illi videbant caput et credebant de corpore ; nos videmus corpus, credamus de capite* (2). » Mais, quoi qu'il en soit de cette inversion dans le sens du mouvement, ce mouvement reste toujours de même genre : un progrès vital dans la foi, non point une dialectique intellectualiste extrinsèque.

***

On a pu remarquer que, dans ce qui précède, la disparition du cadavre ne joue aucun rôle, ni comme preuve, ni comme élément du fait. Ce n'est pas que je veuille soutenir une thèse faisant de la résurrection la mythologie d'une simple immortalité spirituelle. Rien

1. Si l'apologétique avait à faire entrer du dehors dans la foi, sa tâche serait impossible. Mais en fait nul homme n'est totalement sans foi et le rôle de l'apologétique se borne donc à ceci : montrer à l'âme qui s'ignore le germe de foi qui déjà vit en elle, puis l'orienter dans le sens de la foi croissante et lui apprendre à instituer l'expérience vécue qui seule est décisive.

2. MALLET, *L'œuvre du Cardinal Dechamps*, n° d'octobre 1905 des *Annales de philosophie chrétienne*, p. 76.

Digitized by Google

n'est plus loin de ma pensée. Au contraire, ainsi qu'on l'a vu, je maintiens à fond, sans réserve ni jeu de mots, le fait de la résurrection *in carne propria*, entendu au sens littéral. Mais il s'agit de savoir si la disparition phénoménale du cadavre est nécessairement requise pour ce fait. Qu'est-ce que la « propre chair »? Voilà la question décisive. Je ne crois en aucune manière que la foi ait créé la réalité même de la résurrection. Mais je me demande si ce n'est pas elle qui a conclu des apparitions du corps glorieux à la disparition du cadavre, et cela en vertu de conceptions qui lui étaient mêlées sans lui être essentielles (1).

Il se peut qu'une telle déduction ait paru jadis nécessaire, évidente, au point qu'on ne se soit posé alors aucun problème critique à son sujet et que même on n'ait pas eu conscience que c'était une déduction. Peut-être cependant cette nécessité n'est-elle qu'apparente, et cette évidence illusoire. Ce ne serait pas la seule circonstance où à une époque donnée on aurait pris pour une *base* indispensable de la foi ce qui n'en était qu'une *forme* transitoire et contingente. La descente aux enfers et l'ascension n'offrent-elles pas en effet des cas de ce genre? Nul doute que sur ces points le dogme n'ait semblé pendant de longs siècles impliquer essentiellement des localisations où les plus conservateurs ne voient aujourd'hui que l'enveloppe caduque d'une foi qui se définit selon certaines catégories populaires, qui s'exprime en fonction de certaines croyances ambiantes, et qui tout d'abord ne soupçonne pas la relativité des véhicules qu'elle utilise. Eh bien! il se pourrait que semblablement la disparition du corps, ce ne soit pas autre chose que la foi en la résurrection pensée dans un certain système aujourd'hui caduc touchant la matière et la vie (2).

Il y a des raisons pour l'affirmative. J'en ai déjà

1. C'est une question que je pose: à chacun d'examiner et de conclure.
2. A certains égards, le sens commun lui-même est déjà une théorie: à moins qu'on ne l'interprète pragmatiquement.

Digitized by Google

indiqué quelques-unes. Sans les reprendre ici, j'appellerai seulement l'attention sur deux points :

1° — La disparition du cadavre n'a de sens qu'au point de vue phénoménal, et la résurrection n'est pas de cet ordre. La première suppose le postulat du morcelage, que la seconde exclut (1). Si le corps glorieux est ce que j'ai dit, s'il est lié indissolublement à l'Eucharistie et à l'Église, comment concevoir qu'il soutienne des rapports spéciaux avec un certain fragment de la matière apparente, au point d'en avoir un besoin essentiel et de l'enlever au domaine du visible ? Assurément l'ordre phénoménal n'est pas un absolu qui se suffise et constitue un système clos ; il n'y a pas de coupure infranchissable entre lui et l'ordre surnaturel ; celui-ci pénètre et transfigure celui-là. Mais peut-on admettre un contre-coup localisé de l'un dans l'autre, qui rendrait le surnaturel saisissable comme un îlot au sein du phénoménal (2) ? Ce qui paraît inacceptable, ce n'est pas le mélange des deux ordres, c'est la limitation de ce mélange à certains points, alors que le morcelage n'est pas une vérité.

2° — Si l'on maintient la disparition phénoménale du corps, il faut se rendre compte des conséquences que cela entraîne inévitablement. Le dogme de la résurrection est placé *ipso facto* sur le terrain de la physique et on ne peut empêcher désormais qu'il devienne par certains de ses côtés justiciable de la science positive. La foi est ainsi liée à une foule de théories scientifiques et intervient directement en elles. C'est l'histoire de la rotation terrestre qui recommence à mille exemplaires. Presque toutes les lois de la nature se trouvent heurtées et l'on est contraint d'admettre une effroyable accumulation de miracles entendus au sens où justement la notion de miracle est contraire

1. La volatilisation du cadavre suppose le morcelage, et alors ce n'est pas une réalité véritable. Ou bien ce serait l'anéantissement de tout l'ordre phénoménal : car le noumène de chaque élément, c'est le Tout.

2. N'objectez pas l'hostie consacrée : car là rien n'interrompt ou ne trouble la continuité phénoménale ordinaire.

Digitized by Google

à toutes les données de la critique [1]. Dieu sait en outre combien de questions saugrenues vont dès lors se poser inéluctablement! Et ces questions ridicules, on ne pourra les esquiver, car une fois un problème posé dans un certain plan de connaissance il n'est plus temps de s'aviser que là n'est point son vrai lieu et c'est dans ce plan qu'il y faut répondre, non dans un plan supérieur, la solution devant toujours être homogène à l'énoncé.

Changeant de point de vue, on dira peut-être que la disparition du corps était au moins de nécessité pratique pour que la foi des simples ne fût pas troublée. Ainsi elle serait requise par les besoins de l'imagination populaire et il y faudrait voir en quelque sorte l'effet d'une condescendance divine.

Un tel argument, on l'avouera, n'est pas bien sérieux. Il ne résout aucune des difficultés. Au surplus est-on fondé à dire que la possibilité de croire soit si indissolublement liée, même chez le vulgaire, à des imaginations matérialistes? Il me semble vraiment qu'il y a telles et telles des considérations esquissées plus haut qui sont très bien accessibles à la foule, aussi bien en tout cas (sinon mieux) que les analogies et comparaisons qui lui font accepter le mystère eucharistique. Admettre la résurrection malgré la persistance du cadavre au tombeau, est-ce plus difficile pour le sens commun que d'admettre la Trinité ou l'indéfinie multiplication du corps sacramentel? J'estimerais plutôt le contraire, les images et similitudes indiquées ci-dessus (notamment pp. 171, 238 et 240) me paraissant beaucoup plus suggestives et plus éclairantes que celles dont on se contente par ailleurs. Du reste je me demande si, dans une certaine mesure, la croyance populaire, quand elle se représente l'apparition d'un saint, ne lui attribue

1. Voir mes articles déjà cités sur le miracle. — Sans doute l'ordre phénoménal n'est pas un absolu; cependant il existe; et par suite on n'est pas en droit de poser des conditions qui le rendraient inconcevable.

Digitized by Google

pas un corps, et même *son* corps, à peu près dans les mêmes conditions qui se rencontreraient ici [1].

Quoi qu'il en soit aujourd'hui, c'est surtout aux Apôtres que l'on songe, et l'on envisage parfois la disparition du cadavre comme nécessaire pour rendre compte psychologiquement de leur conviction et de leur attitude initiales: ils n'auraient pas pu, dit-on, croire à la résurrection du Christ, si le cadavre de Jésus était resté sous leurs yeux. — Remarquons d'abord qu'à tout prendre il suffirait dans cette hypothèse [2] que providentiellement le corps ne se soit pas retrouvé, quel qu'ait été son sort. Mais en fait la question ne s'est pas posée ainsi. L'histoire nous montre les Apôtres en Galilée, hors d'état par conséquent de procéder à aucune constatation régulière; puis, lorsqu'ils eurent acquis une certitude par les apparitions du Ressuscité, c'est leur imagination seule et celle de leurs disciples qui reconstruisirent « ce qui avait dû se passer » [3]; mais il était trop tard alors pour qu'aucune vérification positive soit possible et sans doute on n'y a même pas pensé [4]. D'ailleurs la prédication apostolique n'insista jamais sur la phénoménologie de la résurrection et jamais n'enseigna telle ou telle représentation du fait comme essentielle à la foi [5].

Enfin, étant donnée la conclusion qui par toutes les voies s'impose à nous toujours, il reste une dernière

1. Sans doute la foule *sait* qu'il y a une différence entre le cas de Jésus et celui d'un saint qui apparaît; mais cette différence, elle ne se la *représente* guère.

2. Hypothèse qui, d'ailleurs, peut être contestée, surtout si l'on fait intervenir chez les Apôtres une grâce d'inspiration et une assistance divine préservatrice de l'erreur.

3. Ce travail et la genèse de la foi furent probablement dans une certaine mesure deux élaborations contemporaines et parallèles; mais l'une a par rapport à l'autre un caractère second et dérivé; et il est vraisemblable qu'elle se prolongea plus longtemps.

4. Ne modernisons pas indûment l'état d'esprit des premiers chrétiens: en ce temps-là, on n'avait guère souci des constatations positives, des preuves d'ordre scientifique, et l'on était beaucoup plus sensible à l'argument tiré des Écritures.

5. L'attention était ailleurs: elle ne faisait que traverser le récit pour aller au sens religieux.

Digitized by Google

question à résoudre. Que s'est-il passé le jour de Pâques? Ou plutôt qu'est-ce que le jour de Pâques? Fut-ce une date historique? Est-ce aujourd'hui un véritable anniversaire? Ou ne faut-il y voir qu'une simple fête symbolique sans racine réelle dans les faits objectifs de l'histoire?

Il ne manque pas de raisons, comme on l'a vu, pour soutenir qu'aucune constatation particulière ne fut faite au matin du troisième jour. Cette date serait donc une déduction opérée après coup par la foi à partir des Écritures, en conformité peut-être avec certaines opinions populaires sur le rapport de l'âme avec le corps des défunts. Il se peut aussi que les apparitions aient commencé le troisième jour et je ne voudrais rien affirmer catégoriquement là-dessus [1]. En tous cas, ce que fut le jour de Pâques au point de vue phénoménal est chose aujourd'hui indéfinissable historiquement et d'autre part, nous l'avons vu aussi, physiquement inimaginable.

Quant au fait *en soi*, c'est-à-dire quant à la conscience qu'eût le Christ de sa propre résurrection, — car cela ne peut avoir d'autre sens, nul n'ayant été ni ne pouvant être témoin, — c'est un mystère d'autant plus impénétrable qu'on ne saurait dire ce que peut signifier un rapport de temps pour un Être qui est entré dans la vie glorieuse.

Force nous est donc ici de recourir à une interprétation pragmatique. La date pascale se rapporte moins à la vérité en soi qu'à la réfraction pratique de cette vérité dans l'homme. C'est une date relative à l'histoire des attitudes et démarches religieuses de l'humanité. Elle marque l'abrogation de l'antique Loi, la signature de la nouvelle Alliance, l'Exode spirituel hors de la servitude du péché, le Passage du genre humain à la pleine vie de la grâce, germe et aurore de la gloire future. Et ce qui lui correspond dans l'absolu ne peut être appréhendé par nous que sous ces espèces pratiques et morales.

***

1. Voir ci-dessus, p. 217.

Digitized by Google

Essayons maintenant de conclure toute cette longue étude sur la résurrection, en cherchant à déterminer ce qui est strictement *de foi*, ce qui compose et constitue le *dogme* proprement dit sur ce point.

Repassons en esprit les diverses critiques précédentes. Il ne s'agit pas de formuler une solution ferme pour chacun des problèmes soulevés. J'ai fait simplement office de rapporteur. Et je ne veux retenir que ceci: la question est extrêmement complexe, la représentation vulgaire implique d'inextricables difficultés. J'ajoute que ces difficultés, au moins pour la plupart, ne sont pas de celles qui portent sur le *comment* du fait et qu'on peut résoudre ou du moins écarter en invoquant la toute-puissance de Dieu. Elles concernent l'idée même de résurrection, quant à son contenu essentiel, et ne peuvent donc être éludées, car il faut à tout le moins que nous sachions ce que signifient les mots employés dans la formule de foi et que nous voyions que les objets correspondants sont pensables. J'admets fort bien qu'on dise à l'exemple de l'aveugle-né: « Je ne sais pas comment cela s'est fait; tout ce que je sais, c'est que Celui qui était mort est de nouveau vivant. » Mais que sait-on au juste ainsi? et comment le sait-on? Voilà ce à quoi on ne peut se dispenser de répondre, et ce qui soulève les innombrables difficultés que j'ai dites si l'on veut une réponse théorique et spéculative, une solution ayant portée ontologique directe.

Cela étant, je pose la question suivante: *est-il admissible que la foi requise uniformément de tous exige, suppose ou entraîne une réponse précise et certaine à tant de problèmes si difficiles, un jugement sur tant de critiques et de spéculations si ardues?* Répondre *oui* aboutirait manifestement dans la pratique à rendre la foi, j'entends une foi raisonnable et consciente, impossible pour la plupart des hommes. Mais d'autre part répondre *non* ne risque-t-il pas de paraître autoriser une foi ignorante de sa teneur même, une foi condamnée à se repaître d'imaginations vaines, une foi dont la vérité profonde serait sans rapports avec la représentation intellectuelle?

Digitized by Google

Il n'y a qu'une seule manière d'éviter ce dilemme également ruineux dans l'une et l'autre de ses alternatives; et c'est de considérer que le concept qui exprime l'objet de la foi — pour autant qu'il est non pas un élément d'une théorie philosophique faite à propos de la foi, mais un facteur essentiel de l'acte de foi lui-même — traduit son objet non par ce que cet objet mystérieux est en soi, mais par ce que nous devons être à son égard, non par ses déterminations intrinsèques directement saisies et par son contenu ontologique, mais par les réactions de vie qu'il provoque en nous et qu'il exige de nous.

Avais-je dit autre chose dans mon premier article? Jamais je n'ai voulu contester la réalité du fait de la résurrection. Mais je me suis demandé quelle sorte de connaissance, j'entends de connaissance indispensable à la foi et par conséquent obligatoire pour tous, nous avions de ce fait. Et j'ai répondu qu'il nous était notifié, *en tant que dogme*, sous les espèces de la réaction pratique et vitale commandée en nous par lui. C'est à vouloir le définir d'un point de vue intellectualiste, d'un point de vue théorique et spéculatif, tout en lui maintenant son caractère de dogme imposé à tous, qu'on aboutit à en faire une simple métaphore inconvertible en idées précises. Et cela condamne le point de vue, sans toucher le moins du monde à la réalité du fait.

Qu'on veuille bien y réfléchir un instant. Une fois entrés dans les voies intellectualistes, voici l'alternative qui s'ouvre devant nous. Ou bien, pour établir exactement le concept de résurrection, dans la mesure d'ailleurs toujours grossière où cela est possible quand il s'agit d'une réalité surnaturelle, on utilisera toutes les ressources de la pensée savante, on introduira toutes les subtilités et tous les raffinements de la critique: alors on deviendra inintelligible aux simples, à ceux même qui plus cultivés n'ont pas fait cependant un long apprentissage de la philosophie, et on les abandonnera aux jeux illusoires de l'imagination, chose grave lorsqu'on fonde la foi elle-même sur l'acceptation d'un

Digitized by Google

concept pris en tant que théoriquement représentatif. Ou bien, pour sauvegarder le caractère essentiel de la foi qui doit être commune à tous, accessible à tous, à laquelle donc on ne peut pas prescrire des conditions intellectuelles irréalisables chez la plupart, on renoncera à la réflexion, on se bornera au langage vulgaire, aux images du sens commun, qui font presque de la résurrection une sorte de métamorphose mythologique : alors c'est aux savants et aux philosophes qu'on deviendra inintelligible, qu'on imposera une attitude intenable par eux s'ils veulent penser sincèrement leur foi ; on leur demandera en somme l'impossible, car on leur fera un devoir de saisir un objet dans une représentation qui pour eux ne le représente pas.

La même difficulté subsistera toujours tant qu'on prétendra trouver la matière de l'assentiment qu'exige la foi, la matière de l'obligation dogmatique proprement dite, dans un concept envisagé comme représentant avec plus ou moins d'exactitude la nature intrinsèque de l'objet. Aussi est-il préférable de se retourner vers une représentation qui traduit l'objet par son écho pratique en nous, qui le présente sous les espèces de la réaction vitale correspondante. Je formulerais donc volontiers le dogme de la résurrection dans les termes suivants : *l'état présent de Jésus est tel que, pour correspondre à sa réalité ineffable, pour nous orienter vers elle, pour nous mettre en mesure de la saisir autant que faire se peut, pour entrer avec elle en rapport conforme à sa vraie nature, l'attitude et la conduite requises de notre part sont celles qui conviendraient vis à vis d'un contemporain* [1]. Voilà, sommairement, l'énoncé du dogme en tant qu'il est affirmation positive. Des négations, elles aussi dogmatiques, achèvent de le préciser : *dire*

1. Je me borne à une simple indication, laissant au lecteur le soin d'approfondir la formule et d'en développer le contenu. Ne pas oublier, dans ce travail, que d'autres dogmes — tel celui de la divinité de Jésus — viennent interférer avec le dogme de la résurrection. Ne pas oublier non plus les liens de ce dernier dogme avec ceux de l'Église, de l'Eucharistie, de notre propre résurrection future, etc.

Digitized by Google

que Jésus est ressuscité ne signifie pas seulement qu'il survit à la façon d'un grand homme dans son œuvre et dans son influence, la reprise du corps ne doit pas être entendue en l'espèce comme un symbole exprimant par métaphore l'immortalité de l'âme, il ne faut pas considérer ici la mort comme ayant aboli ou même diminué le pouvoir d'action pratique, etc. Tels sont les points qui réclament l'adhésion de foi proprement dite. On voit que ces manières de parler n'aboutissent nullement à détruire la réalité du fait; elles l'affirment au contraire, mais sans l'enfermer dans aucune détermination conceptuelle visant à en traduire directement la nature intrinsèque, sans la lier au sort d'aucune théorie représentative; et c'est la seule manière de s'arranger pour qu'il y ait proposition dogmatique immuable, formule de foi explicitement définie, susceptible de s'imposer uniformément à tous les esprits de toutes les époques.

Après cela, j'accorde sans réserve qu'on possède le droit, qu'on a même le devoir (si l'on veut penser philosophiquement sa foi) de construire, pour autant qu'on le peut, une théorie ontologique du fait [1]. Je vais plus loin: je reconnais inévitable qu'on procède ainsi, car ce n'est qu'à un point de vue en quelque sorte juridique, non dans l'ordre de la vie concrète, qu'on peut s'abstenir de toute pensée spéculative à l'égard des faits pragmatiquement saisis. On fera donc des théories, on élaborera des conceptions explicatives, on s'efforcera de découvrir ce que la réalité est en soi d'après l'attitude et la conduite qu'elle exige de nous. Mais tout cela, je le répète, restera toujours affaire de spéculation libre et le dogme avec sa rigoureuse obligation d'assentiment n'y interviendra que sous forme négative ou prohibitive. Les théories construites, les représentations conceptuelles seront donc variables selon les hommes et les temps; il y en aura de plus ou moins grossières comme de plus ou moins profondes, chacun révélant ainsi son aptitude inégale à penser ce qu'il croit. Les diversités

1. Seulement cette théorie est variable avec l'idée qu'on se fait du corps et de sa réalité.

Digitized by Google

— qui ne constitueront pas des divergences, mais des degrés et moments dans un même progrès — n'offriront point cette fois l'inconvénient désastreux qu'elles présentaient auparavant : car les idées ne seront ici que l'expression, non le fondement de la vie, et nous savons bien qu'une vie peut ne pas savoir s'exprimer théoriquement telle qu'elle est sans être altérée ou diminuée par là.

Le dogme, au point de vue de la pensée spéculative, apporte moins des résultats tout faits qu'une direction de mouvement et un critère régulateur ; c'est surtout un principe permettant le discernement des doctrines, imposant à l'action de penser la règle d'un devoir c'est-à-dire une orientation, poussant enfin l'esprit à passer sans repos d'une théorie imparfaite à une théorie meilleure toujours dans le même sens de développement. Aucune image, aucun concept ne sauraient être tenus pour définitifs, bien que certains concepts et certaines images puissent être proscrits et d'autres approuvés officiellement pour l'usage quotidien. D'ailleurs l'emploi des images et des concepts, si défectueux soit-il, n'en reste pas moins nécessaire en l'absence d'une intuition directe. Mais il n'y a obligation dogmatique à leur égard que dans la mesure où ils sont pris comme excitateurs et directeurs d'action : au point de vue théorique et spéculatif, ils ne traduisent la vérité absolue que par le dynamisme de leur succession, sans qu'il y ait place alors pour aucune proposition explicite immuable à laquelle soit due l'adhésion de foi proprement dite.

Digitized by Google

VI. — TROISIÈME EXEMPLE :

PRÉSENCE EUCHARISTIQUE.

Les mêmes explications seraient toujours de mise. Je ne m'y arrêterai pas. Ici encore le dogme en tant que dogme nous dit simplement : « la réalité est telle en soi que vous devez avoir en face de l'hostie consacrée la même attitude que vous auriez devant Jésus devenu visible. » Ou si vous préférez : « cette attitude — caractérisée analogiquement par le mot *présence* — est la seule qui convienne dans le cas actuel à la nature de la réalité en cause [1]. » Quant à cette réalité elle-même, le dogme comme tel ne nous en définit pas les déterminations intrinsèques, il ne nous en donne pas une idée propre et distincte, il se contente de nous la révéler à titre de fait par ce qu'elle exige de nous. Chercher ensuite une représentation théorique de cette présence, tâcher de découvrir ce qu'elle doit être en soi pour entraîner légitimement en nous un tel devoir d'attitude

1. Je ne détaillerai pas ici le contenu de la notion que représente le mot *altitude*. Je veux seulement noter que ce mot désigne, suivant l'expression de M. Sertillanges, « des attitudes d'esprit autant que des attitudes extérieures ». Mais requérir une attitude d'esprit n'est pas la même chose qu'imposer des conceptions toutes faites.

Digitized by Google

et de conduite, c'est affaire de spéculation libre où le dogme n'intervient que sous la forme négative de l'anathème fulminé contre telles et telles théories (1).

Mais je ne veux pas insister. Je répondrai seulement à la note singulière dans laquelle M. Portalié (2) a cru me convaincre d'une « illusion surprenante ». Il s'agit de la définition du mot *présence* (ci-dessus, pp. 18-19). Mon contradicteur semble confondre *perceptible* et *perçu ;* et c'est à mon tour d'être étonné. J'admets que, pendant une syncope, l'âme ne se manifeste plus par aucun de ses effets ordinairement perçus : est-ce à dire que tout effet perceptible ait disparu du même coup ? Il y aurait quelque hardiesse à le prétendre, et je crois pouvoir affirmer que la présence de l'âme se traduirait encore par des signes constatables, pour peu que l'on pénètre à l'intérieur de l'organisme : je vais même jusqu'à penser que c'est pour cela que l'on distingue la *syncope* de la *mort.* De même, je ne m'estime pas téméraire en soutenant qu'un corps, si éloigné soit-il, accuse encore sa présence par des effets perceptibles, bien qu'habituellement non perçus : si aucun effet perceptible ne subsistait, je dirais sans hésiter que le corps n'existe plus, car la matière n'est pas *en soi.* Quant à la présence de Dieu en toute chose, je redis avec S. Paul (ROM., I, 20) et avec les Pères du Vatican (Const. *Dei Filius*, Cap. II) : « *invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur* » ; et j'ajoute qu'au surplus la plénitude de cette présence ne peut être définie qu'en termes d'action (au même sens que la personnalité divine) si l'on veut éviter l'erreur du panthéisme (3).

1. Mgr Turinaz écrit (page 47 de sa première brochure, note 1) : « M. Le Roy prétend que la formule du dogme de l'Eucharistie ne dit pas si l'hostie consacrée ne doit point être tenue seulement pour un symbole ou une figure de Jésus. » C'est la contradictoire exacte, mot pour mot, de ce que j'avais affirmé (Cf. p. 20 du présent volume). On voit par là avec quel sérieux et quelle attention Mgr Turinaz lit ce qu'il réfute.

2. Page 552 de son premier article, note 3.

3. Il suffira de noter, sans autre preuve ni développement, que les mystiques, non les spéculatifs, sont ceux qui parviennent le mieux à l'intuition de la présence divine.

Digitized by Google

Et cette dernière ressource est la seule qui nous permette d'entendre sûrement le fait de la présence réelle dans l'Eucharistie, puisqu'alors il n'y a ni perception ni possibilité de perception, à aucun degré ni sous aucune forme (1).

Qu'on y songe un instant! Qui oserait dire que les énoncés de Trente relatifs à l'Eucharistie doivent être interprétés en tant que dogmes comme des propositions de philosophie au sens technique du mot? Qui oserait dire par exemple que le canon 2 de la session XIII impose à la foi des fidèles la théorie scolastique de la matière ou une théorie quelconque sur les rapports entre substance et accidents? L'emploi du mot *transsubstantiation* n'implique rien de tout cela, pas même que le concept de substance élaboré par l'École soit lié d'une façon nécessaire à la doctrine révélée. Ce mot veut dire simplement que nous continuons à percevoir du pain et du vin, que les méthodes scientifiques d'analyse les plus raffinées ne nous feraient jamais rien percevoir d'autre, et que cependant nous ne devons plus nous comporter d'aucune manière (2) vis-à-vis de l'hostie consacrée comme nous nous comportions vis-à-vis du pain et du vin, parce qu'il s'est passé quelque chose (3) de tel que ce changement d'attitude et de

1. Comprenez bien qu'il ne s'agit pas ici d'affirmer la théorie calviniste de la présence dynamique. Je ne dis pas que Jésus-Christ ne soit présent dans l'Eucharistie que par *son* action. Ce que je dis, c'est que le mystère de la présence sacramentelle est appréhendé par nous sous les espèces de *notre* devoir d'attitude et de conduite par rapport à lui.

2. Au point de vue religieux, s'entend. Car, au point de vue scientifique, la conservation des apparences fait que l'hostie possède les mêmes propriétés et par suite joue le même rôle dans la série des phénomènes avant et après la consécration.

3. D'ailleurs ce quelque chose ne nous est pas défini par ses déterminations intrinsèques, mais seulement par les devoirs qu'il entraîne pour nous. La théologie de l'Eucharistie contient: 1° une part purement réglementaire et juridique; 2° une part négative tendant à exclure les théories qui, traduites en action, nous inspireraient une manière d'être et d'agir contraire à ce que le dogme prescrit; 3° une part positive, qui est toute pragmatique. Après cela commencent les théories ex-
-tives, mais elles ne sont point *de foi*.

Digitized by Google

conduite en est la conséquence raisonnablement obligatoire pour nous. « Remarquons d'abord, dit M. Sertillanges [1], que la définition citée ne parle pas d'*accidents :* elle emploie le mot *species*, mot que nos catéchismes traduisent unanimement par le mot *apparences*. N'est-ce pas pour indiquer qu'il n'y a là, sous-jacente, aucune philosophie proprement dite ? Où en serions-nous, s'il fallait aujourd'hui imposer à chacun, au nom du dogme, la division de l'être en *catégories*, la distinction réelle de la substance et de l'accident, une théorie du lieu, une théorie de la quantité absolue ou locale, etc., etc. ? A qui permettrait-on de faire ses Pâques ? » Le même auteur dit encore [2] : « Comment pourrait se comporter l'homme simple à l'égard d'un dogme auquel il est tenu d'adhérer, dont il doit donc connaître le sens, si la formule où ce sens se révèle voulait dire autre chose que ce qu'il en peut comprendre ? La positivité du dogme doit être accessible à tout le monde ; les *anathèmes* seuls peuvent être conçus en fonction d'un système, parce qu'ils s'adressent, en tant que conçus ainsi, à la catégorie de croyants où ce système a cours. » Si le mot *substance*, dans les définitions de Trente, est interprété en un sens proprement philosophique, ces définitions n'atteignent pas tout le monde, mais seulement ceux qui admettent les principes et concepts de la philosophie scolastique telle qu'on la professait communément à l'époque du Concile [3], et encore pour ceux-là mêmes elles n'ont qu'une portée négative, proscrivant certaines théories sans en imposer directement aucune autre. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher la signification positive du dogme en tant qu'elle doit être acceptée par tous.

Au point de vue de l'histoire, il est très certain que

1. *Revue du Clergé français*, 1er novembre 1905, p. 542.
2. *Id.*, 1er octobre 1905, p. 314.
3. Elles ont du reste, par traduction, leurs homologues ou équivalents dans le langage des autres philosophies. Ce qui prouve bien qu'en somme elles ne canonisent aucune acception technique particulière du mot *substance*, mais le prennent dans l'acception empirique vulgaire.

Digitized by Google

les Pères de Trente professaient la philosophie scolastique: c'est en fonction de cette philosophie qu'ils ont pensé le dogme et dans son langage qu'ils se sont exprimés. Mais autre chose est la psychologie d'une assemblée conciliaire; autre chose la valeur juridique de ses décrets comme proposition officielle de l'Église enseignante. Ne confondons point le *véhicule* de la foi avec son *objet*. Il ne faut pas plus s'arrêter à l'*idéologie* qu'à la *terminologie* de la définition [1]: le corps, dit l'Évangile, n'est-il pas plus que le vêtement? Ce qu'il faut chercher, c'est sur quoi porte réellement l'intention de définir. Or considérons à cet égard les formules de Trente. Il est indubitable que les Pères de ce concile ne songeaient pas à canoniser telle philosophie par opposition à telle autre. La philosophie scolastique était la seule qu'ils connussent, la seule en cours parmi eux, on pourrait presque dire la seule qui existât à leur époque. Ils s'en sont donc servis, comme ils ont parlé la langue de leur temps, mais sans que leur attention se soit arrêtée sur elle. On peut dire qu'à travers elle, c'est autre chose qu'ils visaient. De là résulte que, quelle qu'ait pu être l'interprétation savante qu'ils donnaient à part eux du mot *substance*, nous devons l'entendre, nous, au sens pragmatiquement clair et intellectuellement obscur qui suffit pour la notification d'une donnée et qui laisse la porte ouverte à toutes les recherches théoriques.

1. Ce ne sont ni les *mots* ni les *concepts* comme tels qui s'imposent à la foi, mais la réalité qu'ils signifient et qu'ils revêtent de formes humaines, donc inadéquates et imparfaites.

Digitized by Google

VII. — AUTRES EXEMPLES.

Il ne faudrait pas croire que les seuls dogmes prêtant aux remarques précédentes soient ceux que je viens de discuter en détail. Tous les articles de foi donneraient lieu aux mêmes observations. Mais je ne puis entreprendre ici une revue complète. Il suffira de signaler en quelques mots cinq ou six autres exemples qui achèveront de faire voir la généralité de la méthode.

D'abord « certains dogmes ont pu être enchâssés dans des formules dont la rédaction primitive a peut-être subi l'influence de conceptions cosmiques irrémédiablement discréditées par les progrès de la science. La descente aux enfers est de ce nombre et pourrait donner lieu à une longue dissertation. Mais il serait toujours facile d'en dégager une donnée substantielle et proprement religieuse qu'on rendrait indépendante de l'élément caduc de la formule qui sert à l'exprimer. Pareillement, en déclarant que Jésus est monté aux cieux avec son humanité glorifiée, l'Église ne nous oblige aucunement à professer la théorie surannée du ciel empyrée des anciens [1]. » Les dogmes de cette sorte « n'ont jamais reçu qu'une expression populaire dans le langage officiel, parce qu'ils n'avaient pas besoin d'une autre, et que, sous leurs métaphores,

1. J. WEHRLÉ, *Revue biblique*, juillet 1905.

Digitized by Google

prises ou non à la lettre, tout le monde saisissait le sens profond (1). » Dans ces divers cas, l'indifférence de l'Église pour les théories possibles n'est-elle pas elle-même significative ?

Prenons encore le dogme qui affirme la divinité de Jésus-Christ. Assurément les premiers chrétiens, dès l'ère apostolique, le professaient. Mais pense-t-on qu'ils auraient pu comme nous mettre leur croyance en thèses ? Non, c'était une croyance purement vécue, purement pratique. Les problèmes de la christologie abstraite n'avaient pas encore été posés. On ne se demandait rien sur les natures, sur la personne, sur l'union hypostatique : ces questions n'existaient pas. Ce qui le prouve bien, c'est la longue hésitation qu'on a eue ensuite en face de l'adoptianisme. Une fois commencées les spéculations théoriques, la foi orthodoxe a dû longtemps se chercher, s'éprouver, s'expérimenter au creuset de la vie. Au début, les choses étaient beaucoup plus simples. Autant que nous pouvons caractériser d'après les Synoptiques l'attitude des Apôtres pendant la vie de Jésus, elle nous apparaît comme une confiance en lui absolue et sans réserve, comme une conviction profonde, mais nullement analysée, que Dieu était avec lui à un degré souverain. S. Paul nous montre surtout en Jésus le Médiateur, l'agent de notre salut, Celui par qui seul nous pouvons aller à Dieu, en qui du reste nous trouvons la plénitude de Dieu. L'auteur du quatrième évangile, utilisant la notion philosophique du *Logos*, la transpose de l'ordre spéculatif à l'ordre pragmatique et nous présente le Verbe comme étant avant tout Vie et Lumière pour les hommes et pour toute créature. Mais la divinité de Jésus n'est toujours définie qu'en fonction de l'attitude que nous avons à prendre en face de lui. « Mes frères, dit l'auteur de l'homélie pseudoclémentine, nous devons penser de Jésus-Christ comme de Dieu. » Les précisions ne vinrent que plus tard et graduellement, sous forme négative, à propos

1. R. P. ALLO, *Quinzaine*, 1er août 1905.

Digitized by Google

des essais d'explication que furent les hérésies. Prenez l'une après l'autre les formules de la Christologie orthodoxe, j'entends celles qui ont une valeur strictement dogmatique, et vous les verrez tendre toutes à ceci : maintenir que le Christ est à la fois vraiment homme et vraiment Dieu, en un mot vraiment Médiateur (1). Les termes *Homme, Dieu, Médiateur* sont du reste entendus comme désignant des groupes de relations pratiques plutôt que définis métaphysiquement par les déterminations intrinsèques de leurs objets (2). Quant aux concepts philosophiques sous les espèces desquels le dogme est exprimé, ils ne jouent qu'un rôle de véhicules. Au surplus, sans que j'insiste davantage, il me suffira de renvoyer à l'*Histoire ancienne de l'Eglise* par Mgr Duchesne (tome Ier) et je me bornerai à donner en conclusion ces paroles d'un compte-rendu qui s'y rapporte : « Peut-on montrer plus clairement que, dans la tradition la plus orthodoxe, le dogme a, essentiellement et avant tout, une valeur de vie, et que le souci de son interprétation métaphysique ne vient qu'au second plan ? Certaines parties du volume de Mgr Duchesne sont vraiment le commentaire historique de la thèse sur la nature du dogme, dont l'exposé soulevait récemment de si vives protestations (3). »

Considérons en particulier un point du dogme christologique, le point central : à savoir, l'unité de la personne dans la dualité des natures. Dira-t-on que sous ces mots de *nature* et de *personne* le dogme comme tel consacre et impose des conceptions ou théories philo-

1. Pourquoi, demande M. Franon (*Bulletin de littérature ecclésiastique*, juin 1905), pourquoi la christologie nestorienne ne serait-elle pas recevable au même titre que la christologie définie à Ephèse et à Chalcédoine ? — Réponse : parce que, ainsi que toutes les autres christologies hétérodoxes, elle ruine l'idée de Médiation. Mais l'idée de Médiation n'a-t-elle pas avant tout un sens pratique et moral ?

2. Aujourd'hui encore, *Jésus est Dieu* signifie pour tous les croyants *Jésus est tel en soi que notre attitude à son égard doit être sans restriction d'aucune sorte l'attitude même que nous avons par rapport à Dieu.*

3. J. ZEILLER, *Annales de philosophie chrétienne*, juin 1906, p. 309.

Digitized by Google

sophiques proprement dites? Ce serait alors au sens de la philosophie jadis régnante qu'il faudrait les entendre. Or ce sens n'est plus assimilable aujourd'hui et soulève d'inextricables difficultés. Je ne veux pas les développer ici. Une brève indication suffira pour le but que je poursuis. Ce concept de *nature* — j'entends de nature qui serait définissable dans l'abstrait, sorte d'entité logique réifiée, et qui pourrait s'associer comme par juxtaposition extérieure à l'entité *personne*, soit deux natures avec une personne, soit trois personnes avec une nature, indifféremment, — appartient à une philosophie désormais périmée. D'autre part, la personnalité dans l'homme n'est pas du tout identique à la personnalité en Dieu [1]. Dès lors que signifie cette affirmation qu'une nature humaine prononce un *moi* divin [2]? Je voudrais voir exprimer cela en langage psychologique moderne, avec la notion psychologique moderne du moi. La théologie de l'incarnation s'est constituée à une époque où la psychologie n'existait pas. Il n'est donc pas étonnant qu'une refonte soit aujourd'hui nécessaire, une réadaptation, une réinterprétation. Et en faisant ce travail il importe qu'on veille à ne pas tomber dans un docétisme nouveau qui refuserait au Christ une psychologie véritablement humaine et qui ne serait pas moins une hérésie que le docétisme ancien où était déniée au Christ une physiologie véritablement humaine. Certes je ne veux pas dire que le dogme christologique lui-même soit inconcevable, ni que les formules conciliaires ne puissent plus être conservées. Ce que je dis, c'est tout simplement que ce qui, dans ces formules, paraît lié à des formes de spéculation devenues caduques ne peut pas être cela même qui s'impose à la foi commune; que ce qui, dans ces formules, porte la marque indélébile d'une époque et d'une date ne

1. *Summ. Th.*, P. I, Q. XXIX, art. 3: *Conveniens est ut hoc nomen — « persona » — de Deo dicatur: non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo.* — Voir ci-dessus, Ier exemple.

2. Remarquez que je ne dis pas: *comment cela est-il possible?* mais: *qu'est-ce que cela veut dire?*

Digitized by Google

peut pas être cela même qui constitue l'objet de la foi immuable. Pour sortir de ces embarras, prenons les termes de *nature* et de *personne*, non dans une acception savante, mais dans leur acception vulgaire. Affirmer que, dans le Christ Jésus, il y a deux natures, l'humaine et la divine, c'est affirmer que nous devons avoir à la fois par rapport à lui, en pensée, en parole, en action, l'attitude pratique et morale que nous avons par rapport à un homme et par rapport à Dieu (1). Affirmer que, dans le Christ Jésus, il y a une seule personne, le Verbe, c'est affirmer que nous ne devons pas diviser en deux groupes nos attitudes et nos démarches à son égard, mais que toutes indistinctement doivent être vécues comme s'adressant au Fils unique du Père. Voilà ce qui exige, au sens propre du mot, l'adhésion de foi. Le reste n'est plus que spéculation théologique, théorie représentative, donc matière de science libre: toujours, bien entendu, sous réserve des négations dogmatiques servant à maintenir intacte la donnée de foi contre les systèmes qui l'altéreraient. Ces négations, elles, peuvent être formulées dans le langage technique du système qu'elles excluent. Mais, en tant que positif, le dogme n'utilise des termes savants qu'à titre de véhicules; il emprunte la terminologie philosophique d'une époque sans pour cela consacrer les conceptions sous-jacentes qui lui correspondaient alors; et le point précis sur lequel porte l'obligation de foi reste toujours indépendant des Écoles et des Systèmes.

Que dirai-je à présent du dogme trinitaire ? Les mêmes remarques s'y appliqueraient en substance. Mais il faudrait un volume pour les produire tout au long. Bornons-nous à quelques mots. « Pourquoi le dogme affirme-t-il l'existence de trois personnes en Dieu et non d'une seule, demande M. Dubois (2), si la pierre de

1. Pour ce qui est de la nature humaine, il faut entendre que Jésus-Christ fut « en tout semblable à l'un de nous, sauf le péché » (*Hébr.*, IV, 15). Mais cette restriction même comporte encore une interprétation pragmatique.

2. *Revue du Clergé français*, 1er septembre 1905.

Digitized by Google

touche d'une interprétation dogmatique doit être son harmonie avec l'attitude pratique que le dogme prescrit? Si le dogme de la personnalité divine se réduit à l'obligation de traiter Dieu comme une personne, est-ce que cette attitude pratique serait différente dans l'hypothèse du monothéisme judaïque ou du sabellianisme, et dans la Trinité chrétienne? Il serait difficile de le démontrer.» — « Certes! je crois bien qu'au contraire rien ne serait plus facile, répondrai-je avec M. Sertillanges (1). Les Augustin et les Thomas d'Aquin seraient là au besoin pour nous dire quelles perspectives ouvre la Trinité sur cette vie intime de Dieu dont le partage est notre fin suprême, et pour nous faire sentir de quelle valeur d'amour, par conséquent de quelle valeur motrice est ce dogme par rapport au monothéisme judaïque ou au sabellianisme. » Le dogme trinitaire n'est-il pas lié en effet à toute l'économie du salut et de la grâce? n'en forme-t-il pas la clef de voûte? Comment les personnes divines sont-elles révélées dans l'Évangile sinon par nos rapports pratiques avec elles? Même les noms qu'elles y reçoivent en témoignent. Plus tard on spécula beaucoup sur ces données mystérieuses, on essaya de se placer à un point de vue ontologique. De là d'innombrables hérésies contre lesquelles furent successivement formulés tous les anathèmes qui constituent la partie intellectuelle négative du dogme. Cette partie négative suppose évidemment un fond positif primordial. Quel est-il? Authentique ou non, il n'importe ici, un célèbre verset l'exprime parfaitement: *Tres sunt qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus; et hi tres unum sunt.* On a demandé: quel sens pratique et moral peut avoir cette affirmation que Dieu est à la fois trine et un? La question m'étonne un peu, s'il est admis que la révélation de la Trinité est le fond même du Christianisme. Quoi qu'il en soit, voici le principe de l'interprétation pragmatique (2).

1. *Id.*, 1er octobre 1905.
2. Je ne puis évidemment songer à écrire ici un Traité complet *De Deo trino.*

Digitized by Google

Inutile d'insister sur la partie de la formule qui maintient le monothéisme: sa signification religieuse, donc pratique et morale, saute aux yeux. Quant à l'autre partie, celle qui affirme la trinité dans l'unité, n'est-ce pas en termes de vie spirituelle qu'on la commente toujours? A propos de chacune des « personnes », il y aurait lieu de refaire, *mutatis mutandis*, en entrant dans le détail de nos attitudes et démarches par rapport à Dieu, en analysant les divers actes de notre vie religieuse, la discussion déjà faite au sujet de la personnalité divine en général. Et la conclusion serait analogue. Après cela, prenez une à une les formules dogmatiques orthodoxes. Vous leur trouverez un caractère commun: celui de tendre à maintenir contre des spéculations ruineuses le fond pragmatique précédent. Sans doute elles utilisent des termes philosophiques, mais sans imposer à la foi aucune philosophie proprement dite. Toutes ont un même but: sauvegarder le fait de la médiation rédemptrice [1]. Je ne dirais donc pas de la formule trinitaire, avec le R. P. Allo [2], que « c'est une proposition intellectuelle destinée à légitimer spéculativement des croyances essentielles à la vie spirituelle des chrétiens», mais plutôt que c'est *la notification de faits dont l'affirmation pratique est nécessaire pour que les chrétiens puissent vivre pleinement leur foi en la médiation du Christ Jésus.*

On m'objectera peut-être le caractère évidemment spéculatif des luttes doctrinales qui ont rempli les premiers siècles de l'Église, particulièrement chez les Grecs. Je ne le conteste pas. Mais autre chose est le procédé suivi pour dégager la donnée de foi; autre

1. Le *Sabellianisme*, par exemple, détruit pratiquement la réalité de la médiation rédemptrice dont il fait une sorte de comédie jouée par Dieu. — Il n'est pas jusqu'à la procession *ab utroque* qui ne comporte une interprétation pragmatique. Si en effet le Saint-Esprit ne procède pas du Père et du Fils comme d'un seul et même principe, nous ne pouvons plus nous conduire comme trouvant en Jésus la plénitude de Dieu et voilà notre vie religieuse scindée en deux morceaux.

2. *Quinzaine* du 1er août 1905, p. 415.

Digitized by Google

chose la donnée de foi elle-même en tant qu'obligatoire. Les Pères et les Conciles ont assurément dogmatisé en fonction de la philosophie alors régnante: le dogme n'est point lié pour cela à telles ou telles formes de représentation théorique. Je vais plus loin. Tous et chacun des Évêques siégeant en assemblée conciliaire peuvent croire à titre individuel qu'une certaine philosophie est la meilleure ou même la seule possible: il n'y a pas d'exemple que jamais, parlant comme juges de la foi, ils aient officiellement déclaré pareille chose (1). Au contraire, l'histoire montre que le souci du magistère ecclésiastique fut toujours et uniquement d'écarter et d'exclure les systèmes ou théories qui altéraient d'une manière quelconque, directe ou indirecte, la pratique de la vie chrétienne (2).

Encore moins ai-je à m'appesantir maintenant sur le dogme du péché originel. Quelles difficultés ne soulève-t-il pas, exégétiques, historiques, scientifiques, philosophiques, lorsqu'on veut en définir le contenu objectif par ses déterminations intrinsèques? Rien de plus net, par contre, au point de vue pratique et moral. Voilà, ou jamais, le cas de dire qu'une réalité mystérieuse nous est notifiée par les conséquences qu'elle a en nous et par les devoirs qu'elle nous impose.

Je pourrais continuer longtemps. En vain chercherait-on des circonstances où l'Église aurait prescrit l'adhésion de foi pour des théories proprement dites. M. Dubois écrit (3): « Les principes généraux du spiritualisme: la théodicée, la liberté et l'immortalité de l'âme, ne sont-ils pas inclus dans le dogme? Ce sont bien cependant des systèmes, puisqu'on leur oppose d'autres sys-

1. De nos jours, au Concile du Vatican, le premier soin des Pères fut de demander « qu'on débarrassât la rédaction prosynodale des expressions trop scolastiques qui rappelaient un cours fait à des élèves et qu'on prît un ton mieux en rapport avec la dignité de l'Église qui doit parler en mère désolée des erreurs de ses enfants ». (Cf. Rapport présenté par Mgr Simor, archevêque de Gran, à la 30e congrégation générale, 18 mars 1870, page 615 dans VACANT, *loc. cit.*, t. I.)

2. Cf. Mgr DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I.

3. *Revue du Clergé français*, 1er octobre 1905, p. 321.

Digitized by Google

tèmes, le matérialisme, le déterminisme, classés comme tels en philosophie. » Il y a là une confusion. Le spiritualisme cousinien auquel on fait allusion ici n'a jamais été un système philosophique digne de ce nom: ce n'est qu'un pâle et pauvre démarquage du christianisme. Il a retenu quelques-uns des faits qu'affirme le dogme: mais de conceptions explicatives à leur sujet, de systématisations ou de théories, aucune trace. Si l'on veut des spéculations spiritualistes sérieuses, il faut s'adresser à Descartes, à Leibniz, à Kant: et qui dira que le dogme se soit, à un degré quelconque, incorporé leurs spéculations? De même dans tous les autres cas analogues. « Pense-t-on, par exemple, que le concile de Vienne, en définissant que *l'âme est la forme du corps*, a voulu consacrer le système de la matière et de la forme? Personne, aujourd'hui, n'oserait le dire. Donc, cette formule scientifique — car cette fois c'en est une — ne possède, *comme telle*, qu'une valeur négative. Non qu'elle n'enseigne rien que de négatif; mais ce qu'elle veut enseigner de positif, ce n'est pas la formule *forme du corps* en tant qu'elle pourrait s'opposer scientifiquement au monadisme leibnizien ou à la théorie cartésienne de l'âme: c'est l'unité de notre vie et la valeur humaine de la chair, niées par tant d'hérétiques, au détriment de la vie religieuse et morale (1). » Il n'est pas jusqu'à la théorie anselmienne de la satisfaction vicaire, pourtant si communément admise, qui ne doive être tenue pour extérieure au dogme. Ce qui est de foi, c'est l'efficacité salutaire de la mort du Christ: et cette donnée comporte évidemment une interprétation pragmatique. De ce fait, S. Anselme a cherché, après bien d'autres, une explication théorique; son explication, meilleure que toutes les précédentes, a été *approuvée* par l'autorité ecclésiastique, c'est-à-dire autorisée pour l'usage officiel; mais une telle approbation ne la canonise pas et l'on peut déjà prévoir qu'elle devra être dépassée (2).

1. SERTILLANGES, *id.*, p. 313.
2. Cf. LABERTHONNIÈRE, *Le dogme de la Rédemption et*

Digitized by Google

Enfin considérons les deux derniers dogmes définis et promulgués par l'Église au cours du siècle qui vient de finir. Celui de l'infaillibilité pontificale est très clair: 1° on ne peut pas en appeler du pape au concile: décision juridique négative; 2° le pape, quand il parle *ex cathedra*, est assisté de telle manière que nous devons avoir par rapport à lui la même attitude que par rapport à un concile œcuménique: définition pragmatique positive. Rien pour définir en soi l'assistance qui assure l'infaillibilité du pontife romain. Quant au dogme de l'Immaculée Conception, il pourrait sembler au premier abord n'avoir aucune signification pratique et morale. Je ne veux pas entreprendre ici une longue discussion. Une remarque suffira. Ce dogme est né avant tout de la piété populaire, la dialectique des théologiens ou des hérésiarques n'a joué qu'un rôle secondaire ou nul dans sa genèse : n'est-ce pas l'indice qu'il doit être avant tout relatif aux besoins vitaux de la piété chrétienne, plutôt qu'aux exigences théoriques de la pensée spéculative ?

Nous revenons toujours aux mêmes conclusions. Je les résume une dernière fois. « L'Église possède et s'attribue un *pouvoir indirect* d'infaillibilité dans l'examen et l'appréciation des doctrines: qu'est-ce à dire, sinon qu'elle ne fait pas *directement* de la science; que le processus scientifique, en lui-même, ne la concerne point; et que, si elle y intervient, c'est uniquement en vue de sauver quelque chose qui n'est plus du domaine de la science? Ne voit-on pas qu'un pouvoir scientifique *indirect* et une attitude *scientifiquement négative* sont deux choses qui s'appellent et se répondent? Que fait l'Église en politique? Propose-t-elle des systèmes et impose-t-elle des solutions relativement au gouvernement temporel des sociétés humaines? Non; elle s'en défend au contraire avec énergie et déclare qu'en principe la société temporelle est pleinement libre de s'organiser à sa guise. Elle se reconnaît pourtant un pouvoir

l'histoire, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, février 1906.

Digitized by Google

indirect en ce que telle solution politique, sous prétexte d'organiser le bien commun, peut arriver à le compromettre assez pour compromettre du même coup la fin que poursuit l'Église. La subordination des fins doit faire, dans ce cas, la subordination des pouvoirs; mais il est clair que des interventions de ce genre ne sont pas proprement *politiques;* elles le sont *négativement,* comme s'opposant à des systèmes destructeurs; mais essentiellement et dans leur positivité propre, elles sont morales et religieuses [1].» A ce dernier point de vue, — moral et religieux, — l'Église n'affirme au titre de dogmes proprement dits que des *faits* qu'elle définit par le caractère que doit présenter notre attitude à leur égard. Ne taxez pas une telle conclusion de *subjectivisme.* On accorde communément que nos sens nous font connaître la lumière dans et par la réaction qu'elle provoque en nous, non pas telle qu'elle est en soi. Est-ce là nier que la lumière soit une réalité objective?

1. SERTILLANGES, *Revue du Clergé français,* 1er novembre 1905, p. 539.

Digitized by Google

VIII. — DOGME ET PENSÉE

Dans ce qui précède, nous avons envisagé l'acte de foi en tant qu'il est adhésion, assentiment; et nous nous sommes demandé: assentiment de quel genre? adhésion portant au juste sur quoi?

Comme la foi est obligatoire et salutaire pour tous au même titre, sans nul privilège accordé à l'intelligence ou à la culture, il nous a semblé qu'elle ne pouvait avoir pour objets que des *données*, des *faits*, non des *théories* ni des *systèmes*, et qu'elle ne pouvait exprimer ces objets que par un langage d'action pratique, le seul qui soit également intelligible à tous, non par des concepts prétendant à une portée ontologique directe.

On voit combien lourdement se sont mépris ceux qui ont cru que l'article *Qu'est-ce qu'un dogme?* voulait sommer l'Église de se convertir à la « philosophie moderne », d'habiller ses croyances à la mode du jour. C'est juste le contraire de la vérité. La foi ne serait pas davantage à la portée de tous, parce qu'on aurait substitué M. Bergson à Aristote; les objections resteraient exactement les mêmes; et, croyez-le bien, la pensée des philosophes ne se sentirait pas plus libre pour cela [1].

Que la théologie — en tant qu'elle est *philosophie de*

1. Un professeur de Lycée (*Quinzaine* du 16 juillet 1905), Mgr Turinaz (brochure intitulée *Une très grave question doctrinale*), M. Letourneau (*Instruction* prêchée à St-Sulpice le 17 décembre 1905 et résumée par la *Vérité française* du 20)

Digitized by Google

la foi — participe à l'évolution générale de l'esprit humain et s'adapte à ses états successifs, il faudrait nier toute l'histoire pour le contester [1]. Les treize premiers siècles de l'Église ont été remplis par les travaux de la pensée chrétienne s'efforçant de s'assimiler la pensée grecque : platonisme et alexandrinisme d'abord, péripatétisme ensuite. Ce mouvement n'est pas terminé ; il serait ridicule de prétendre que ce qui fut la loi du passé ne sera plus celle de l'avenir, que nous sommes parvenus aujourd'hui à des sommets de doctrine indépassables. Non, le Christianisme n'est pas mort ; ses principes n'ont pas épuisé leur richesse latente ; Platon et Aristote ne s'imposent pas de droit divin ; ce qu'on a fait jadis avec eux peut et doit se refaire avec d'autres ; et le champ du progrès s'ouvre illimité devant nous.

Mais cette condition de la théologie n'est pas celle de la foi, du moins en ce que celle-ci a d'obligatoire et de commun, conséquemment d'immuable. La foi, elle, demeure indépendante des transformations progressives de l'esprit humain ; ou plutôt elle enveloppe quelque chose qui est tel ; et ce quelque chose constitue la matière propre de l'obligation dogmatique. C'est à le déterminer que nous avons tendu jusqu'ici. Il faut maintenant aborder la contre-partie et considérer les choses d'un point de vue complémentaire.

L'heure est donc venue d'approfondir le rôle nécessaire de la pensée dans la foi — j'entends de la pensée théorique et spéculative — et d'insister ainsi sur les points qui feront voir — définitivement, je l'espère, —

m'ont accusé de soutenir un *néo-gnosticisme*. Il était impossible de se tromper plus complètement. En un sens, ce serait plutôt la conception intellectualiste qui conduirait là. Et c'est justement pourquoi je la combats. Qu'on n'oublie pas le mot de S. Augustin : *Non aequaliter mente percipitur etiam quod in fide pariter ab utrisque recipitur.*

1. Je dois dire que d'aucuns n'ont pas hésité à le faire, m'écrivant par exemple que la pensée grecque n'avait jamais eu d'influence véritable sur la pensée chrétienne. Ces intrépides, heureusement, deviennent de plus en plus rares. — A certains égards, toute hérésie peut être regardée comme une expérience de la pensée religieuse, dont l'histoire montre que l'Église a profité : *oportet haereses esse.*

Digitized by Google

à quelle distance je reste de l'agnosticisme dont on s'est plu à m'accuser.

Ne soyons pas exclusifs. Toute erreur, a-t-on dit, est l'exagération d'une vérité. Rien de plus juste. Et ainsi en est-il notamment de l'intellectualisme. J'y ai dénoncé un abus de très grave conséquence. J'en ai fait, le plus vigoureusement que j'ai pu, le procès. Mais est-ce à dire qu'il n'y ait rien du tout à en garder? Loin de moi l'intention de corriger un abus par un abus inverse. J'ai déjà précisé à plusieurs reprises l'élément de connaissance inhérent à l'acte de foi lui-même, au dogme en tant que tel. Je ne pense pas utile de revenir là-dessus. Mais d'autres considérations s'imposent.

Il est certain que la foi ne saurait être radicalement séparée de la pensée, même théorique et spéculative:

1° — La foi s'adresse à tout l'homme, veut saisir et informer tout l'homme, son esprit aussi bien que son cœur, sa connaissance aussi bien que sa conduite. La pensée doit donc trouver un aliment dans la foi; elle doit être touchée par elle, pénétrée par elle.

2° — La foi est destinée à s'épanouir dans la vision béatifique; la lumière de grâce prépare et conduit à la lumière de gloire. J'ajoute que la première n'est pas vis-à-vis de la seconde un simple moyen purement extérieur, une sorte de monnaie hétérogène à l'objet acheté: c'est une anticipation, un germe. Il faut donc bien que dès ici-bas la foi soit une véritable lumière, un principe de progrès dans l'ordre de la connaissance.

3° — Il est impossible que la foi n'entre pas en relation avec la science et la philosophie, parce que l'esprit humain est un et qu'il ne saurait donc s'accommoder de cloisons étanches ni établir sa comptabilité de conscience en partie double. Ce n'est pas à quelques moments ou par quelques fonctions de ma vie que je dois et veux être chrétien, mais à tous les moments et par toutes les fonctions, non seulement dans l'intime secret de mon cœur, mais dans ma famille et dans ma profession, non seulement comme individu, mais comme citoyen, non seulement lorsque j'agis en tant que mem-

Digitized by Google

bre de l'Église établie, mais encore lorsque je fais œuvre de savant ou de philosophe. A ce dernier point de vue, je souscris entièrement à une remarque faite par M. Jousse de la Motte [1]. Les dogmes, avais-je dit, sont pensés en fonction des systèmes humains auxquels ils s'opposent. En écrivant cette phrase, j'envisageais le dogme en tant qu'il formule des négations et en tant qu'à ces négations il attribue un caractère d'obligation rigoureuse. Mais, à regarder les choses sous un angle moins strict, il faut dire que la foi se pense en fonction de toutes les philosophies avec lesquelles elle se trouve en contact, soit pour s'harmoniser avec elles, soit pour s'en dégager, et qu'elle cherche à entrer ainsi en contact avec toutes les philosophies qu'élabore successivement l'esprit humain.

4° — Enfin, que les dogmes aient une valeur philosophique, il faudrait avoir oublié l'histoire pour le contester. On peut les prendre non plus en tant que décrets ayant un caractère légal, mais en tant que propositions spéculatives. A cet égard, ils sont inspirateurs et promoteurs de théories [2]. C'est à la lettre qu'ils constituent un ferment, un levain.

De tout cela, je n'ai jamais rien voulu nier. Un dogme est la notification d'un fait, d'une donnée, donc — disais-je — *l'énoncé d'un problème à résoudre.* Mais un énoncé, ce n'est pas seulement une *matière* de recherche, un *thème*, un *programme*, bref un *objet* posé statiquement devant l'esprit comme une chose extérieure, c'est encore une *impulsion* et une *direction.* Sans doute, au point de vue spéculatif qui nous occupe en ce moment, la foi ne nous fournit point des théories absolues, des conceptions toutes faites et qu'il n'y aurait qu'à enregistrer. Toutefois elle fait plus que nous poser une question : elle nous *oriente* et nous *meut*, en même temps que le dogme — sous sa forme négative — nous

1. *Quinzaine* du 16 juin 1905, p. 549.
2. Quelquefois ils influent secrètement sur ceux-là mêmes qui les repoussent. On n'a pas fait assez l'histoire de la philosophie moderne à ce point de vue.

Digitized by Google

protège contre les écarts possibles et ferme les voies où la réalité sous-jacente risquerait d'être altérée ou méconnue. En un mot, ce que la foi nous donne — au point de vue philosophique, s'entend — n'est pas sans analogie avec un *principe expérimental* (1). Un tel principe, on le sait, est *a priori* par rapport à l'expérience qu'il *informe;* mais en même temps la nouvelle expérience, réagissant sur lui, le précise et le développe. Ainsi peut-on concevoir l'*orthodoxie*, comme l'*a priori* de l'expérience religieuse dans l'ordre intellectuel.

On pourrait dire en somme qu'un dogme intervient et fonctionne dans l'ordre spéculatif à peu près comme ce que Claude Bernard appelle *idée directrice* et M. Bergson *schéma dynamique* (2). Moteur plutôt que représentatif, il définit, il indique moins des concepts déterminés qu'une attitude à prendre et une direction à suivre. Ce n'est pas un ensemble de résultats, un système de représentations données, mais un principe de mouvement, une âme de mouvement, quelque chose comme une méthode à l'état de tension orientée. Cela ressemble plus à une source qu'à une cristallisation, à un germe qu'à un fruit. C'est une semence de vérité. Si l'on veut en trouver l'analogue dans l'ordre de la logique ordinaire, il ne faut pas y voir une proposition explicite semblable à celle par où se clôt et se conclut un raisonnement, mais une sorte de *praeconceptum* antérieur au discours comme on en rencontre toujours à l'aube d'une invention (3).

Aucune formule, aucune image, aucun concept, aucun principe de discours, aucune forme de représentation n'exprime adéquatement ni même proprement la réalité surnaturelle qui constitue l'objet de la foi. Force est bien cependant — sous peine de renoncer pratiquement

1. Je ne puis développer ici cet aperçu. Voir les articles publiés par M. Wilbois et par moi dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1899, 1900 et 1901.

2. Cf. BERGSON, *L'effort intellectuel*, dans la *Revue philosophique* de janvier 1902.

3. Cf. un article *Sur la logique de l'invention* que j'ai publié en mars 1905 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale.*

Digitized by Google

à toute pensée — d'utiliser ces moyens d'analyse et d'expression, si imparfaits soient-ils. Seulement il convient d'être surtout attentif à leur dynamisme, à leur progression, à leur convergence, au mouvement qui les traverse et auquel ils font un corps transitoire. D'un point de vue statique, c'est au symbolisme pur, et par conséquent à l'agnosticisme, qu'on aboutit fatalement lorsqu'on essaie d'éviter l'anthropomorphisme. D'un point de vue dynamique, au contraire, une solution satisfaisante apparaît possible, également éloignée des deux erreurs extrêmes. Car, si chaque symbole pris en soi demeure défectueux, la réalité à saisir transparaît et se révèle dans et par le mouvement même qui porte incessamment l'esprit d'un symbole inadéquat à un symbole meilleur (1). Ainsi ce qu'un dogme fournit à la pensée du philosophe, c'est avant tout une *direction permanente* avec une *impulsion motrice.* Sans doute il faut majorer toujours, dépasser toujours les représentations obtenues, mais toujours dans le même sens de développement et de progrès. Et c'est ce sens invariable, cette voie définie que nous indique le dogme, en même temps qu'il pose le principe de critique qui nous interdit de nous arrêter dans aucun des résultats successivement atteints.

Mais remarquons les conséquences que tout cela entraîne. Le mouvement n'est connaissable au fond que par la marche: pour le connaître comme réalité et non plus comme apparence incurablement relative, il faut y participer, il faut l'agir. De même ne perçoit la vérité du dogme que celui qui travaille à la vivre: car cette vérité est vie. Il serait aussi vain de prétendre la saisir dans une des formules où elle passe que de prétendre saisir le mouvement d'un mobile dans une des positions immobiles qu'il traverse; le mouvement,

1. D'une façon générale, c'est dynamiquement, non statiquement, que l'absolu est saisissable à la pensée humaine. Les thèses contraires sur la relativité de la connaissance ou la possibilité de connaître l'absolu me paraissent également fausses d'un point de vue statique. A mon avis, la vérité se trouve dans un *relativisme dynamique* qui concilie tout.

Digitized by Google

c'est la traversée du point, ce n'est pas le point traversé. Ainsi l'intellectualisme, ici encore, demeure impuissant et stérile : trop attentif au discours, c'est-à-dire au corps de la vérité, il laisse échapper l'esprit, c'est-à-dire la vérité elle-même [1].

On compare quelquefois la vérité ontologique du dogme à une limite. Qu'il soit entendu au moins que cette limite n'est définissable que par le mouvement des approximations qui nous y mènent, par la convergence de la série qui constitue notre marche vers elle. N'essayons pas de brûler les étapes, de sauter d'un coup au terme. C'est ce que l'on fait quand on entreprend de conclure tout de suite par ces vagues formules : Dieu est supra-intelligent, supra-personnel, etc. Mais en somme un pareil retour au statique ne signifie rien. Pour nous, le mot *infini* ne peut avoir en l'espèce qu'un sens dynamique : il désigne ce double fait que, dans le progrès des représentations, on ne peut s'en tenir à aucun stade et que chaque stade, pleinement vécu, suscite aussitôt le suivant.

Tirons encore une autre conséquence de ce qui précède. Nous venons de nous placer au point de vue de la philosophie spéculative pour envisager les dogmes. Il est clair que ceux-ci n'ont plus alors le caractère de propositions explicites, immuables dans leur lettre même, qui s'imposent uniformément à tous et auxquelles on doit une adhésion de foi proprement dite, c'est-à-dire une adhésion définitive et absolue. De pareilles propositions sont en effet, je ne dis pas seulement illégitimes, ce serait trop peu, mais tout à fait impossibles, dans l'ordre théorique [2]. D'ailleurs la contradiction serait éclatante entre la prétention d'enclore le dogme dans une telle proposition et le rôle qu'à l'instant nous lui avons reconnu. D'autre part il serait évidemment chimé-

1. Voir l'article intitulé *Un positivisme nouveau* que j'ai publié en mars 1901 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale.*

2. On ne pourrait même pas les formuler, car au point de vue théorique il n'y a pas un concept qui ne soit solidaire de tous les autres et qui par suite ne varie incessamment.

Digitized by Google

rique de vouloir que tous reçoivent au même titre l'impulsion spéculative dont il était question ci-dessus. Concluons donc que nous sommes ici dans le domaine de la discussion libre. *Libre*, du reste, ne veut pas dire *arbitraire*. Il y a une vérité, même ici, et une vérité accessible avec certitude. Mais cette vérité n'est pas dogmatique au sens strict du mot: elle ne se présente pas sous la forme de propositions explicites auxquelles chacun soit tenu obligatoirement de souscrire.

Si donc il y a de telles propositions — et pour mon compte je crois qu'il y en a, qui sont les dogmes proprement dits, au sens strict du mot, — ce n'est pas à l'ordre théorique et spéculatif qu'elles appartiennent, ou du moins ce n'est pas en tant qu'elles appartiennent à cet ordre qu'elles requièrent uniformément de tous une adhésion irréformable et absolue. Ainsi se trouve écartée une des grosses objections contre la foi. Ce qui gêne certains esprits, en effet, ce n'est pas tant que le dogme pose des problèmes, inspire une attitude, suggère des vues, oriente et meuve la pensée; ce serait plutôt qu'il impose d'autorité des solutions toutes faites, qu'il les impose à la fois comme théoriques et comme définitives, comme liant l'esprit de l'extérieur et comme devant le satisfaire, comme revêtues d'un caractère obligatoire et comme destinées à enrichir la connaissance pure. Ce qui choque, en un mot, ce n'est pas tant le *dogme-direction;* ce serait plutôt le *dogme-théorème*. Mettre sa signature au bas d'un formulaire déclaré intangible, souscrire à des articles qui seraient comme des propositions de philosophie auxquelles on reconnaîtrait un caractère de décrets irréformables, voilà ce qui semble à beaucoup un scandale et une impossibilité. Remarquons que la difficulté n'est plus la même si le dogme est d'une part simple notification pragmatique de faits et de données, si d'autre part au point de vue spéculatif il ne fonctionne que de la manière indiquée précédemment. On voit très bien alors comment la foi, loin de limiter la science et d'empiéter sur son domaine, la sert et l'accroît. Certes il y a encore après cela d'autres

Digitized by Google

difficultés à résoudre. Mais n'est-ce point tout de même un résultat appréciable que d'en avoir éclairci une?

Insistons davantage sur les rapports entre dogme et pensée, en considérant même cette fois la pensée sous sa forme abstraite, analytique et discursive, telle que l'intellectualisme habituellement l'envisage.

Il faut ici distinguer soigneusement entre la *foi* et le *dogme:* la foi, adhésion de l'esprit à une réalité mystérieuse, et le dogme, expression intellectuelle de la foi. Mais cette distinction fort légitime ne doit point faire méconnaître que *le dogme est nécessaire à la foi,* comme la parole est nécessaire à la pensée, comme le discours est nécessaire à l'intuition [1]. La foi, en effet, — de même que toute sorte d'activité humaine — a besoin de s'exprimer, tend à s'exprimer. Elle s'exprime de deux manières: par des *rites,* expressions sensibles, et par des *dogmes,* expressions intellectuelles. Ainsi une pensée s'exprime par des *gestes* et par des *mots,* une intuition par des *images* et par des *concepts.*

Considérons surtout l'expression du second genre, l'expression intellectuelle, conceptuelle. Voici les motifs qui la justifient:

1° — L'homme a besoin de pouvoir parler sa foi, de la réduire en formules portatives et transmissibles, en concepts maniables qui fixent la pensée, soulagent la mémoire et permettent les opérations d'analyse. — A ce point de vue, le dogme est le *symbole* de la foi.

2° — Les dogmes — entendus à la façon intellectualiste — ont une fonction sociale. Ils jouent d'abord un rôle nécessaire dans l'enseignement, dans la prédication de la foi: *fides ex auditu.* Ensuite ils manifestent et conservent l'unité de foi, la communion dans l'Église. Enfin ils jalonnent la route publique destinée à conduire les hommes vers la donnée de foi, vers l'objet surnaturel proposé à leur croyance. — A ce point de vue, le dogme est la *règle* de la foi.

1. Voir un article que j'ai publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (mai 1901) et où se trouve développé ce que j'indique seulement ici.

Digitized by Google

De tout cela, je ne conteste rien. Mais qui ne voit aussi que tout cela n'a qu'un sens pratique, une valeur pratique ?

Au point de vue intellectuel pur, la question qui se présente est celle des *systèmes théologiques*. Veillons à ne pas les confondre avec les objets mêmes de la foi. Mais, ceci dûment posé, reconnaissons qu'il en faut. Leur rôle est celui des théories dans les sciences : coordination des résultats acquis, suggestion de résultats nouveaux. En un sens, la théologie apparaît comme la discursification de la foi, son but étant de revêtir des formes de la raison les données de la foi. Ce à quoi elle tend, c'est à l'assimiliation de la foi par la pensée spéculative.

La théologie, au contraire de la foi, n'est donc pas également destinée à tous. Il serait abusif de prétendre ses conclusions obligatoires au même titre que les dogmes proprement dits. Ses hypothèses appartiennent au domaine du relatif et elles varient selon le cours des temps. Ses théories, ses explications doivent rester ouvertes et dynamiques, prêtes aux transformations et aux progrès [1]. Un texte de S. Léon le Grand (*Serm.* IX, *de Nativitate Domini*) expose merveilleusement cette loi : « *Nemo enim ad cognitionem veritatis magis propinquat quam qui intelligit, in rebus divinis, etiam si multum proficiat, semper sibi superesse quod quaerat. Nam qui se ad id in quod tendit pervenisse praesumit, non quaesita reperit, sed in inquisitione deficit.* »

Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait point de vérité dans les théories théologiques, mais seulement que ces théories sont toujours perfectibles parce qu'elles ne contiennent jamais la plénitude de la vérité. En somme, elles sont plus vraies par leur succession, par leur convergence, par leur mouvement progressif, que par

1. Cf. LABERTHONNIÈRE, *Le dogme de la Rédemption et l'histoire*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, février 1906.

Digitized by Google

leur contenu statique (1). En ce sens, la théologie est bien une philosophie, la philosophie de la foi.

Bien des théories diverses respectent les données essentielles de la révélation et peuvent donc être dites orthodoxes. Il ne faut pas qu'à cet égard l'habitude fasse illusion en créant une solidarité factice entre la foi et tel ou tel système qui l'interprète. Craignons ces intransigeances que l'histoire a si souvent condamnées et qui ne sauraient faire que du mal. Ne disons jamais qu'une représentation théorique s'impose absolument au croyant. Le souvenir des nombreuses déclarations de cette sorte faites au cours du siècle dernier à propos de l'exégèse biblique doit nous inspirer plus de réserve et de prudence.

Assurément toutes les théories ne sont pas équivalentes; elles se montrent plus ou moins aptes à traduire et à véhiculer la foi. Il y en a de bonnes, il y en a de passables, il y en a de mauvaises. L'autorité juge entre elles. Mais elle ne se prononce rigoureusement que pour exclure. Partout ailleurs son attitude est simplement permissive. Quand elle approuve certaines formules qui ne sont pas purement pragmatiques, cela ne signifie pas qu'elle canonise la philosophie au langage de laquelle ces formules sont empruntées, mais seulement qu'elle en autorise comme inoffensif ou en recommande comme avantageux l'usage officiel pour la codification et l'enseignement de la doctrine révélée. En aucune manière cela n'oblige à l'assentiment de foi. En aucune manière non plus cela ne préjuge des progrès que pourra réaliser l'avenir.

D'ailleurs, le développement théologique, s'il dérive de la foi plutôt qu'il ne la règle, réagit néanmoins sur elle. Et voici comment.

Il y a un progrès de la foi: passage graduel de l'implicite vécu à l'explicite formulé, croissance du germe jusqu'au plein épanouissement. On connaît à cet égard le fameux texte de Vincent de Lérins: impossible

1. Voir plus loin l'article intitulé *Scolastique et philosophie moderne.*

Digitized by Google

de mieux dire [1]. Or il est facile de voir le rôle de la théologie dans ce progrès. Une proposition théologique — et j'entends par là soit une conclusion déduite des principes révélés, soit une formulation de ces principes dans le langage d'un système — peut être prise comme le thème schématique d'une expérience religieuse dûment vérifiée et régulièrement organisée, quelque peu semblable en cela à ces recettes qui mettent à la portée de tous un manuel opératoire [2]. C'est que le discours, issu de la vie, garde toujours des attaches avec elle. Les idées, qui — même abstraites — résument des expériences et véhiculent des germes d'action, peuvent se semer dans les âmes: elles y lèvent, y croissent, y poussent des racines, bientôt y fleurissent et y fructifient. Ainsi la spéculation théorique, produit de la vie et en un sens vie elle-même, peut être créatrice de vie. Mais c'est à condition évidemment qu'elle ne se fige pas dans une immobilité dédaigneuse de tout nouvel effort: elle ne saurait être *vivifiante* que si elle reste *vivante.*

1. Les métaphores aujourd'hui classiques du *germe* et du *développement organique* se recommandent des paraboles évangéliques de la semence et du grain de sénevé: on sait le parti qu'en ont tiré Newman et surtout M. Loisy.

2. Prière de ne pas prendre ces mots *recette* et *manuel opératoire* dans un sens péjoratif: je ne les emploie que faute de mieux. Peut-être pourrait-on dire *canon* et *exercice?*

Digitized by Google

IX. — EXAMEN DE QUELQUES DIFFICULTÉS.

Avant de répondre aux objections qu'on m'a faites, il faut que je signale quelques autres difficultés plus sérieuses et que j'indique la manière de les résoudre, afin de prévenir autant que possible tout malentendu. D'ailleurs je me bornerai sur chacun de ces points à une esquisse très brève.

1° — J'ai comparé les dogmes aux *faits* qui sont le point de départ et la matière de la science, voulant par là les opposer aux *théories* qui sont, elles, au contraire, l'œuvre même de la science. L'analogie, sans être une identité, va pourtant assez loin. Les faits ne portent incluse en eux aucune théorie toute élaborée d'avance. Ils apparaissent immuables, tandis que les systèmes qui les relient se transforment et progressent perpétuellement. Ce sont les points fixes par lesquels on peut faire passer bien des courbes différentes, mais par lesquels aussi toute courbe doit passer. Ils s'imposent aux théories en ce sens que ces dernières doivent en tenir compte, doivent les respecter et les comprendre. D'ailleurs l'autonomie de la pensée s'accorde parfaitement avec ce principe de la soumission au fait. La raison la plus scrupuleuse et la plus jalouse ne voit aucune gêne à la liberté de sa recherche dans l'obligation

Digitized by Google

d'admettre que les faits jugent les théories, que les faits fonctionnent comme critères par rapport aux théories. Et elle accepte même sans nulle peine l'idée que les faits puissent exclure et condamner certaines théories.

On voit, sans que j'aie besoin d'y insister, le rôle similaire des dogmes. La comparaison me semble éclairante. Mais il ne faut pas dissimuler pourtant qu'elle soulève une objection.

Le fait brut est une chimère. Ou du moins aucun fait n'est saisissable en dehors de tout accompagnement théorique. Voilà un point que la critique de la perception et la critique de la science ont mis récemment en lumière indiscutable. Eh bien! est-ce que cela ne détruit pas la portée de la similitude précédente? La même circonstance en effet se présente pour les dogmes. Du moment qu'on les formule, impossible d'éviter complètement qu'ils soient mélangés de théories. Je veux bien qu'il y ait des degrés; je veux bien qu'on réduise la dose inévitable à celle qu'implique l'emploi du langage vulgaire. Encore faut-il avouer que ce résidu ne s'annule jamais.

Une solution me paraît aisée à découvrir. On ne saisit les faits qu'à travers des théories: rien de plus exact. Les faits n'ont même d'existence et de valeur scientifiques que dans et par des théories: cela est vrai encore. Mais avant d'être des *matériaux de science* les faits sont des *moments de vie;* et c'est comme tels qu'ils subsistent indépendamment de toute théorie [1]. Prenez par exemple une perception de lumière; sans doute vous ne pouvez pas l'exprimer sans la revêtir de formes théoriques, ne fût-ce que de celles — déjà très nombreuses et très complexes — qui sont inhérentes au discours le plus simple; mais, avant que vous l'exprimiez, elle était en vous action et vie, attitude et travail de votre âme et de votre corps. Eh bien! il en est de même pour les dogmes. Assurément toute formule qui les

1. Je ne dis pas indépendamment de toute pensée. Car il y a une pensée non spéculative qui est la lumière intrinsèque de l'action, qui est l'action elle-même en tant que lumineuse.

Digitized by Google

énonce est un tissu de représentations théoriques. Mais il est possible de prendre seulement ces représentations comme le véhicule d'un sens pratique et moral, comme le corps qui manifeste une âme d'action vécue et à travers lequel on atteint cette âme inexprimable en soi : on les considère alors dans leur *direction pragmatique* plutôt que dans leur *contenu théorique*. Et c'est quand on s'oriente dans ce sens qu'apparaît le devoir qui prescrit l'adhésion de foi proprement dite.

2° — En s'appuyant sur certaines de mes formules et sur les artifices de discussion ou de discours que j'emploie pour être clair, on pourrait me reprocher une sorte de contradiction dans la méthode. J'ai l'air en effet par moments d'oublier moi-même ce que je viens de dire et de poser comme choses réelles et réellement distinctes la connaissance pratique d'une part, la connaissance théorique et spéculative de l'autre. Je déclare ici que l'intellectualisme est un faux point de vue et là je semble admettre néanmoins sa légitimité. D'un côté j'affirme que la pratique pure n'existe pas plus que la pure spéculation, qu'il y a de la pensée dans l'action et de l'action dans la pensée, et par ailleurs toute la doctrine que je soutiens paraît basée sur une opposition reconnue entre les deux ordres.

A ceux qui feraient cette objection, je puis évidemment répondre par le reproche de s'attacher à la forme plus qu'au fond. Tout discours est imparfait; et par exemple — si l'on veut être net — il faut établir des distinctions tranchées dans le discours même qui exprime le caractère illusoire du morcelage, comme il faut argumenter pour mettre en lumière l'impuissance de la dialectique ratiocinante, comme il faut parler pour dire l'incommensurabilité du langage avec la pensée. L'apparence de contradiction disparaît aussitôt, dès que l'on consent à ne pas prendre une attitude intellectualiste pour me lire, dès que l'on fait l'effort nécessaire pour envisager moins la structure statique de mes formules que leur tendance dynamique. Dans chaque

Digitized by Google

mot qu'on lit il faut savoir entendre une résonnance de la doctrine entière.

Pratique pure et pure spéculation ne sont pas des *choses* immobiles, des *termes* antithétiques donnés, mais des *directions de mouvement*. L'intellectualisme n'existe pas comme état définitif que l'on puisse atteindre et en lequel on se puisse arrêter; mais il existe comme tendance, comme orientation. Il n'y a et surtout il ne doit y avoir ni action sans pensée ni pensée sans action; mais on peut marcher soit vers une intuition purement vécue du réel soit vers une contemplation qui travaille à se fixer dans un discours. Assurément on n'atteint jamais aucune de ces limites; mais les deux séries d'approximations présentent des convergences contraires et cette contrariété de tendance est quelque chose de très réel. Le tout est de ne pas *réifier* ce qui est essentiellement *dynamisme*.

On ne peut saisir les faits qu'*à travers* des théories. Cela est incontestable. Mais ces théories, on peut les *traverser* dans un certain sens qui mène du discours à la vie; et c'est ce sens avant tout que désigne le mot *fait*.

De même pour les dogmes. Là aussi, analogiquement, il est possible de traverser les représentations conceptuelles inévitables dans un sens qui va du discours vers la vie; et c'est lorsqu'on s'oriente et qu'on marche dans ce sens qu'apparaît de plus en plus l'obligation de foi proprement dite (1).

3° — Il faut établir une distinction entre *foi* et *croyance*. Quelques mots permettront de la préciser.

La croyance est essentiellement dynamique. Elle apparaît comme une anticipation mobile de la science. Elle fonctionne à titre de principe moteur dans la recherche. Attitude, orientation, pressentiment et force, elle anime et dirige la vie créatrice de l'esprit. C'est dire

1. Je ne conteste pas que le discours soit lui-même un moment et un facteur de vie. Nous devons en effet passer par le discours pour atteindre la plénitude de la vie. Mais il ne faut que *passer* par lui, non pas nous y *arrêter*. Ce qui revient à dire qu'il faut tendre à faire du discours lui-même une action.

Digitized by Google

que, prise en soi, elle n'a rien de discursif. Sans doute elle tend et travaille sans cesse à se trouver des expressions au moins provisoires et transitoires. Mais aussi son mouvement l'emporte toujours au delà des expressions qu'elle se trouve. Et jamais on ne peut l'enclore dans une formule *ne varietur*.

La foi, au sens théologique du mot, contient autre chose [1]. Il y a en elle un élément statique, un élément juridique. Prenez certaines propositions : articles du Symbole ou canons des Conciles. Il faudra toujours y adhérer, y souscrire ; et cela est requis uniformément de tous, quel que soit le temps et le lieu. Ce sont des énoncés définitifs dont la lettre même s'impose. Il ne s'agit plus là de simples principes directeurs, mais de règles explicites intangibles.

Eh bien ! les dogmes sont également objets de croyance et objets de foi. Et c'est au second point de vue seulement qu'à leur égard il y a obligation absolue strictement définie. Mais il faut les interpréter alors comme écrits en langage d'action, car l'ordre pratique est le seul qui comporte le genre d'immutabilité dont il est question ici. Voilà tout ce que je soutiens. On voit qu'une pareille thèse ne procède en rien d'une tendance minimiste : elle se borne à expliquer comment est possible une adhésion qui échappe aux fluctuations ordinaires de la pensée humaine.

On pourra se demander, il est vrai, pour quelle raison nous venons ainsi nous embarrasser de ce deuxième point de vue, je veux dire le point de vue de la *foi* conçue comme distincte de la *croyance*. Une réponse est facile. C'est que l'Évangile ne s'adresse pas seulement aux âmes capables de comprendre et de vivre sans tomber dans un scepticisme dissolvant le relativisme dynamique de la vérité tel que nous le définissions tout à l'heure. La doctrine révélée est faite aussi pour les simples. « Or les masses sont toujours d'un simplisme

1. J'envisage ici la foi dans sa fonction *cognitive* ou *révélatrice*. N'empêche que sa fonction *vivifiante* et *unitive* reste la principale.

Digitized by Google

très exigeant en fait de précision. Pour qu'elles comprennent et s'assimilent d'une façon pratique un ensemble d'idées, il faut qu'on le leur ait transformé en deux ou trois formules ou « recettes » dont l'interprétation ne leur semble sujette à aucune difficulté [1]. » Qui oserait même dire que les « habiles » ne sont pas toujours « peuple » à cet égard, au moins dans une certaine mesure et notamment lorsqu'il s'agit de leur vie pratique journalière? De là, pour tous, la nécessité des canons dogmatiques, des formules de foi, au sens strict du mot. Mais l'immutabilité voulue serait ruineuse, néfaste ou même impossible, si l'on entendait alors les formules en un sens proprement intellectualiste: car il n'existe pas, dans l'esprit humain, de concept qui demeure à jamais identique à lui-même ni qui échappe à toute contingence ou relativité. Une interprétation pragmatique est donc nécessaire, afin que l'immutabilité ne devienne pas erreur par l'attribution d'un caractère définitif et absolu à une représentation forcément inadéquate.

1. R. P. ALLO, *Revue du Clergé français*, n° du 15 octobre 1906.

Digitized by Google

X. — LES OBJECTIONS DE M. PORTALIÉ ET DE Mgr TURINAZ.

Je vais examiner maintenant quelques-unes des objections que m'ont faites M. Portalié et Mgr Turinaz : non pas toutes, car ce serait bien long et sans doute assez inutile, mais les principales, celles qui forment le centre de leurs « réfutations », celles qui d'autre part présentent un certain intérêt comme caractéristiques d'un état d'esprit.

En commençant sa critique ou plutôt son réquisitoire [1], M. Portalié dit d'abord que la question *Qu'est-ce qu'un dogme ?* est une question « mal posée » et il indique plusieurs autres questions que j'aurais dû d'après lui traiter au préalable : *Qu'est-ce que la foi ? Qu'est-ce que la révélation ?* Déjà M. Jousse de la Motte [2] avait exprimé une vue analogue, dans un tout autre esprit, il est vrai.

A cela, voici ma réponse. Que d'autres questions existent, ou mieux que toutes les questions de l'Apologétique et de la Théologie se posent aujourd'hui en termes nouveaux, il faudrait ne rien connaître du temps actuel pour le contester. Mais à chaque jour suffit sa peine. Je n'ai pas prétendu écrire une *Théorie de la*

1. *Etudes* du 20 juillet 1905, p. 158.
2. *Quinzaine* du 16 juin 1905.

Digitized by Google

connaissance religieuse ni un *Traité de la foi :* simplement un *mémoire* apportant sa modeste *contribution* à l'étude de certains problèmes. Depuis quand un auteur est-il obligé de reprendre *ab ovo* la totalité des questions qui logiquement se placeraient avant celle qu'il traite? A ce compte, le moindre article de philosophie religieuse ou d'apologétique devrait commencer au moins par une démonstration de l'existence de Dieu. « Admettez-vous, oui ou non, me dit M. Portalié (1), que Dieu ait parlé à l'homme?... Si vous répondez par un *non*, c'est sur ce point que doit porter la discussion; il est bien superflu de chercher ce que peut être un dogme, si vous en niez l'existence, en niant la révélation.» Singulière objection! Avoir fait au début de mon travail une déclaration expresse de catholicisme, il me semble que cela pouvait suffire. Assurément je crois que Dieu a parlé: que signifierait sans cela, je vous prie, ma profession de foi catholique? Mais conclure de là (2): « alors la discussion est close et le dogme renferme évidemment des vérités théoriques », c'est d'une logique un peu simple. Le mot *théoriques* est de trop, la question étant justement de savoir si ce mot doit être ajouté, et comment.

Et quant à dire si cette question a été bien ou mal posée, si elle devait venir ou non la première, c'est ce que l'on ne pourra décider que plus tard, quand on sera en présence d'un questionnaire complet, que le champ théologique aura été suffisamment remué et que l'heure sera venue des coordinations méthodiques et des exposés d'ensemble.

Mais passons. J'en viens aux « arguments ». Suivant M. Portalié (3), je demanderais à l'Église une « abdication complète », pis que cela « une déloyauté », « un mensonge contre lequel se lèveraient indignés tous ceux de ses fils qui savent lire et comprendre les textes »; je lui demanderais de proclamer elle-même son « égarement », sa « déchéance » et sa « folie », « de jouer

1. *Loc. cit.*
2. PORTALIÉ, *loc. cit.*, p. 158.
3. *Loc. cit.*, pages 157-164, *passim.*

Digitized by Google

misérablement sur les mots et d'essayer de sauver son empire sur les âmes au prix d'une équivoque déshonorante » (1). La doctrine que je défends serait ainsi « la fin de tout dogme chrétien », si bien que « répudier cette théorie moraliste du dogme » serait pour le catholicisme « un devoir élémentaire de sincérité »(2).

Voilà bien des gros mots. Évidemment M. Portalié a dû garder *in petto* les raisons qui les justifient à ses yeux. Car, dans celles qu'il produit, je ne trouve que des erreurs reposant sur des contre-sens (3).

Plus justement que lui, je pourrais parler ici avec quelque sévérité. Mais je veux apporter dans la discussion tout le calme qu'il a oublié d'y mettre pour sa part. Je vais seulement, à titre d'exemples, examiner quelques-unes de ses assertions: *quelques-unes*, car les reprendre toutes serait vraiment abuser du lecteur(4).

1. Mgr Turinaz emploie des expressions plus violentes encore; dans sa seconde brochure, p. 13, il qualifie de « blasphèmes » certaines de mes propositions. — Plusieurs autres ont déclaré l'attitude que j'adopte « une attitude malhonnête ». — J'ai reçu aussi quelques lettres d'injures, notamment une qui me voue à l'enfer.

2. On n'imaginerait pas toutes les conséquences que Mgr Turinaz tire de mon article. Pour s'en rendre compte, il faut lire la quatrième partie de sa première brochure. A l'en croire, mes idées seraient la ruine et la négation de tout, autant dire la fin du monde. Elles détruiraient la foi, le dogme, la vie chrétienne, les vertus surnaturelles, la possibilité du salut, l'Église, la divinité de Jésus-Christ, le Christianisme tout entier, plus la raison et le bon-sens. Le *crescendo* est très amusant. Cela ressemble à une scène célèbre du *Malade imaginaire*. Mgr Turinaz va si loin dans cette voie qu'il finit par conclure de la négation de la divinité de Jésus-Christ à la négation de l'existence de Dieu, sans prendre garde qu'il se met ainsi en contradiction avec le Concile du Vatican, pour autant que ce Concile a déclaré l'existence de Dieu une vérité accessible aux seules forces naturelles de la raison, indépendante par conséquent de toute foi en la divinité de Jésus-Christ.

3. J'en dirais autant des brochures de Mgr Turinaz. Les mêmes formules y sont répétées indéfiniment: *C'est faux! C'est absurde! Je nie! Je nie encore! Je vais démontrer que... J'ai démontré que...* Mais la démonstration ne vient jamais.

4. Si l'on veut apprécier le sérieux avec lequel ont été faites les brochures de Mgr Turinaz, qu'on se reporte aux *Réponses* du R. P. Nouvelle et du R. P. Laberthonnière publiées par les *Annales de Philosophie chrétienne* (décembre 1905 et janvier

Digitized by Google

Je n'ai jamais dit de l'Église « qu'elle n'a point en dépôt des vérités immuables reçues du ciel, et que l'idée antique d'une révélation par laquelle Dieu aurait parlé à l'homme est un anthropomorphisme grossier, inacceptable à notre philosophie moderne ». Je n'ai jamais dit non plus que l'Église ne prétend imposer à ses fidèles « ni affirmation ni notion quelconque », ni même « qu'elle n'a aucune autorité pour régenter l'intelligence » ou pour « donner des lois à l'esprit humain ». Enfin je n'ai pas dit davantage « qu'admettre un seul dogme comme assertion doctrinale, c'est se condamner à ne plus penser » (1). — Sur tous ces points, j'oppose à M. Portalié un démenti formel. A mon tour de demander: « est-ce vraiment sérieux »? Il est très beau de défendre l'orthodoxie: encore faudrait-il respecter cette règle élémentaire de critique qui ordonne de lire les textes avant de les juger. Un incrédule qui résumerait la doctrine catholique avec cette légèreté et qui commettrait d'aussi monumentales erreurs serait immédiatement taxé de mauvaise foi. Certes je ne porte pas une semblable accusation contre M. Portalié. Je suis convaincu qu'il a sincèrement cru voir tout cela dans mon article. Mais en vérité, quand on se mêle de donner des leçons aux autres, surtout en pareille matière, il ne serait pas exagéré de faire un peu plus attention.

M. Portalié ne semble pas avoir le moindre soupçon d'une différence entre *connaissance de fait* et *représentation théorique*, entre *pensée pratique* et *pensée spéculative;* il ne semble pas davantage se douter qu'on puisse concevoir plusieurs modalités d'affirmation. — Tout cela est d'une philosophie un peu bien grosse.

Incontestablement la doctrine révélée doit être maintenue toujours et admise par tous *in eodem sensu eademque sententia.* Mais que cela soit possible, malgré l'évidente inégalité des intelligences au point de vue spéculatif et malgré le perpétuel changement des théories phi-

1906). Mais rien ne vaut à ce point de vue les brochures elles-mêmes et la *Lettre* insérée dans les *Annales* de janvier 1906.

1. *Etudes* du 20 juillet 1905, pages 160 et 161, *passim.*

Digitized by Google

losophiques au cours de l'histoire, n'est-ce pas la preuve la plus nette que ce *sens* qui doit être et rester *commun* appartient en effet à l'ordre pratique et vital? Un philosophe ne se représente pas la personnalité divine de la même façon qu'un homme sans culture: mais l'homme sans culture et le philosophe peuvent aussi bien l'un que l'autre prendre vis-à-vis de Dieu l'attitude de l'adoration, de l'amour, de la prière, et leurs actes ont alors dans l'ordre vital et pratique exactement la même *valeur* et la même *signification*. — On aboutirait à une conclusion analogue en comparant par exemple la notion du *Verbe* aujourd'hui et dans l'antiquité alexandrine.

Enfin M. Portalié m'accuse [1] de proclamer « sans aucune restriction le principe du rationalisme le plus radical » [2], parce que j'ai dit que l'autorité peut bien m'imposer d'assentir à telle ou telle conclusion, mais non pas d'être satisfait de telle ou telle preuve ni de trouver claire telle ou telle notion [3]. Est-ce là vraiment du rationalisme? Alors je prétends que tous les catholiques que n'aveugle pas l'esprit d'école sont rationalistes. Qu'on y songe un instant! Qui admettra que l'autorité puisse me dire : « Vous devez être satisfait de tel raisonnement, de telle démonstration; il vous est interdit de n'y point trouver la lumière de l'évidence; vous êtes tenu de la trouver là et non ailleurs »; ou encore: « Voici une notion, non pas de l'ordre commun et pratique, mais de l'ordre théorique et spéculatif: eh bien! il faut que vous l'entendiez, vous n'avez pas le droit de n'y pas réussir »; encore un coup, qui admettra cela? Si je vous déclare: « Je crois en Dieu, mais ce n'est pas telle ou telle preuve qui m'y fait croire, j'aime mieux telle autre »; ou bien: « Je sais qu'il est raisonnable, salutaire et obligatoire de l'aimer,

1. *Etudes* du 20 juillet 1905, pages 153-154. — La citation faite à cet endroit est d'ailleurs tronquée, sans que rien y indique l'existence d'une lacune.

2. Je me trouve ainsi accusé à la fois de *rationalisme* et d'*agnosticisme:* peut-être faudrait-il choisir?

3. Voir pages 13-14 du présent volume.

Digitized by Google

de l'adorer, de le prier, etc.; mais je n'arrive pas à me représenter théoriquement sa personnalité sans tomber dans l'anthropomorphisme ou dans l'agnosticisme »: oserez-vous bien m'excommunier? En vérité, il y a des gens qui semblent prendre à tâche de fournir des armes à nos adversaires. Qu'ils relisent donc la dernière page de la lettre de M. Sertillanges à M. Franon dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1): elle tombe à plein sur eux. « Le catholicisme est ce qu'il est: une religion, non une philosophie, même thomiste.... Nous n'avons pas le droit d'imposer ce que Dieu, de son autorité souveraine, n'impose point.... *Ils détiennent les clefs du royaume des cieux*, dirait de nous le Christ.... ». Qu'ils veuillent bien relire aussi les premières leçons d'un cours élémentaire de théologie! M. Portalié affirme le plus tranquillement du monde (p. 160 de son premier article) que l'Église nous impose des *raisonnements*: c'est là, au point de vue théologique, purement et simplement une *énormité* (2).

Quant au dilemme par lequel termine M. Portalié et à l'hypothèse qu'il imagine d'une « volte-face peu honorable » par laquelle on demanderait à l'Église de « sauver la situation » (3), je les lui laisse pour compte. Aucun de nous n'a jamais conçu ces pensées ridicules et détestables. Je préfère ne pas insister sur un tel procédé de discussion.

Enfin M. Portalié traduit ce qu'il appelle ma doctrine par la formule suivante: « Faites comme si cela était vrai, ce sont des préceptes, non des vérités » (4). Mgr Turinaz renchérit encore: « On nous demande, dit-il (5), de nous conduire à l'égard de Jésus-Christ comme s'il était ressuscité et vivant, sans croire que Jésus-Christ est ressuscité et vivant. On nous demande de nous con-

1. Juillet-octobre 1905, p. 254.
2. Sans compter que c'est un non-sens: car, s'il y a quelque chose qui ne saurait être imposé par voie autoritaire, c'est bien un raisonnement.
3. *Etudes* du 20 juillet 1905, p. 162.
4. *Loc. cit.*
Page 57 de sa première brochure.

Digitized by Google

duire à l'égard de Jésus-Christ dans l'Eucharistie comme s'il était dans l'Eucharistie, sans croire qu'il est présent dans l'Eucharistie. » Déjà M. Franòn m'avait présenté [1] comme proposant « la réduction du dogme à la condition d'une simple recette, toute relative et provisoire, dont il y a avantage à user pour diriger notre action, mais qu'il y aurait erreur à considérer comme destinée à nous mettre en possession de vérités incontestables ». Un anonyme avait même été, dans la *Quinzaine* du 16 juillet 1905, sous la signature *Un professeur de lycée*, jusqu'à prononcer les mots de « comédie ridicule » où l'on se moque « de soi-même, de ses semblables et du bon sens » et où l'on prend une attitude de « *simulateur*, comme nous définissent les rédacteurs de la *Lanterne* et de l'*Action* ». — Que répondre à une pareille objection? On semble faire exprès de ne pas me comprendre. Mais non! je dois croire, je veux croire, je crois que c'est là un simple contresens involontaire. Seulement il est monstrueux. Est-ce que vraiment on ne pourrait pas me lire avant de me réfuter? Je me bornerai pour toute réponse à reproduire une phrase de mon premier article (p. 25 du présent volume): « Il est affirmé implicitement par le dogme lui-même que la réalité contient (sous une forme ou sous une autre) de quoi justifier comme raisonnable et salutaire la conduite prescrite. » On voit si le R. P. Allo a eu raison de dire que je « maintiens avec force l'objectivité du dogme chrétien, du surnaturel » [2].

Il n'est pas question pour moi de prétendre qu'on puisse tenir une certaine conduite en se désintéressant de la vérité qui justifie cette conduite. Le moindre défaut d'une telle attitude — que je jugerais d'ailleurs immorale et insensée — serait à mes yeux d'impli-

1. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, juin 1905, p. 168.
2. *Quinzaine* du 1er août 1905, p. 405. — Le R. P. Allo et le R. P. Sertillanges ont répondu pour moi à l'accusation de *subjectivisme :* je ne vois rien à ajouter sur ce point à leurs remarques.

Digitized by Google

quer la conception séparatiste que je combats. Il y a même plus. Ontologiquement, c'est parce que la réalité surnaturelle est telle et telle en soi que telle et telle doit être notre conduite à son égard. Cela n'est pas douteux. Mais cela n'empêche pas non plus que la réalité surnaturelle nous soit révélée seulement sous les espèces de l'action qu'elle exige de nous. En résumé, le dogme nous dit: « Il existe des réalités qui sont telles en soi que voici l'attitude et la conduite requises par elles de votre part; si vous voulez maintenant vous faire une théorie représentative de ces réalités prises en elles-mêmes, c'est en conformité avec les prescriptions précédentes et d'après ces prescriptions que vous devrez la déterminer. » Qu'y a-t-il là, je vous prie, de subversif (1)?

1. *Lex orandi, lex credendi:* on connaît la formule célèbre qui subordonne le second terme au premier.

Digitized by Google

XI. — SUR L'APOLOGÉTIQUE.

Sous ce numéro, suivant toujours M. Portalié pas à pas, j'aborde un nouveau thème. Il s'agit cette fois d'*Apologétique*. Certes je ne songe point à contester que ce soit là une question capitale. Mais il faut que j'avertisse mon contradicteur (car il ne semble pas s'en être aperçu) que l'article *Qu'est-ce qu'un dogme?* ne voulait pas en parler, sinon tout à fait incidemment. Je compte revenir un jour là-dessus. Qu'on veuille bien attendre jusque-là pour me juger! Il aurait été ridicule de prétendre tout dire en une trentaine de pages.

Je répondrai néanmoins quelques mots dès à présent à M. Portalié, en supposant toujours que le lecteur a son texte sous les yeux (1).

Mon contradicteur a l'étonnement facile et une aptitude à l'effroi si développée qu'il en vient à croire tout le monde affligé de la même épouvante chronique. Je voudrais mettre les choses au point en ce qui me concerne. Les difficultés modernes contre la foi ne m'ont nullement « effrayé ». Il est vrai que je les trouve sérieuses, fondées même (en un sens), bref valables contre certaines conceptions (qui d'ailleurs n'appartiennent pas à l'essence de la foi). Prises en soi, elles ne sont pas le fait d'intelligences perverties ou

1. *Etudes* du 20 juillet 1905, pages 166-171.

Digitized by Google

malades, comme d'aucuns aiment trop à le redire. J'y verrais plutôt le résultat logique et l'aboutissant inéluctable d'une confusion dont les incrédules ne sont pas seuls responsables. Mais j'ai assez de confiance dans la doctrine révélée pour être convaincu de sa puissance à vaincre même des objections sérieuses: je n'ai aucune crainte à cet égard, je n'éprouve ni doute ni inquiétude. Au surplus j'estime que la conception pragmatique des dogmes suffit à écarter déjà plusieurs de ces objections dont la force me paraît liée au postulat intellectualiste sous-jacent. Et je soutiens que les antinomies très réelles enveloppées par ce postulat disparaissent avec lui. Assurément toutes les difficultés ne sont pas supprimées ainsi. Je n'irai pas jusqu'à parler avec Mgr Turinaz (1) du « lourd fardeau de la morale chrétienne » (2). Je reconnais cependant que beaucoup regimbent surtout devant les devoirs qui découlent de la foi. Mais ne serait-ce point déjà quelque chose que de leur enlever le prétexte des difficultés intellectuelles? Je n'ai visé que celles-ci. Mon ambition n'allait même qu'à en supprimer quelques-unes. Mais je persisterai à croire que j'en ai en effet supprimé quelques-unes, tant qu'on ne m'aura pas prouvé le contraire d'une façon un peu plus sérieuse que M. Portalié. Car ce dernier ne produit contre moi que des affirmations, non des preuves, et ses affirmations reposent sur des contre-sens.

Après avoir cité un passage où je présente le Christianisme comme une règle de vie, « qui ne voit, dit M. Portalié (3) que cette *règle de vie* suppose une foule de vérités théoriques, connues et préalablement démontrées, sans lesquelles nul précepte ne se peut même concevoir? » — Qui? Mais tous ceux qui ont su comprendre le point de vue de la pensée-action! Pour l'intellectualiste qui part d'une dissociation de

1. Page 52 de sa première brochure .
2. *Jugum meum suave est, et onus meum leve.* (MATTH., XI, 30).
3. *Etudes* du 20 juillet 1905, p. 167.

Digitized by Google

l'esprit en facultés distinctes, qui met la pensée d'un côté, l'action de l'autre, et qui érige en principe je ne sais quelle séparation des pouvoirs, il est inéluctable de placer avant tout précepte une idée pure, une conception théorique, sous peine d'en arriver à prescrire une conduite aveugle, déraisonnable et par conséquent immorale. Mais le pragmatisme échappe à cette nécessité, en ne prononçant pas le divorce qui la crée. Le précepte n'est plus alors une conclusion discursive déduite d'un principe spéculatif. *Principe* et *précepte* — ces deux éléments schématiques opposés — s'enveloppent l'un l'autre et sont donnés ensemble dans l'unité d'un même acte de vie concrète qui n'est ni connaissance pure, ni pratique pure, ni juxtaposition d'un élément de connaissance pure et d'un élément de pratique pure, mais synthèse encore intacte, réalité complexe antérieure et supérieure aux dissociations conceptuelles de l'analyse intellectualiste (1).

Assurément il faut établir le caractère obligatoire du dogme. Une justification de l'autorité dont il émane s'impose toujours. En d'autres termes une Apologétique reste indispensable. Et cette Apologétique doit aboutir à des conclusions certaines. Je ne l'ai nullement oublié. Il y à des preuves qui fondent le droit de l'Église (2). Ce n'est pas le contester que de contester la valeur de telle ou telle preuve. Mais, je le répète, je n'avais ni parlé ni voulu parler de cela : pour la simple raison qu'on ne peut pas tout dire à la fois. Que M. Portalié veuille bien attendre un peu ! Ces problèmes auront leur tour. Je ne pense nullement « que toute démonstration de l'existence de Dieu ou de la révélation soit interdite à notre raison » (3). Il y a seulement des démonstrations que je trouve mauvaises et inefficaces :

1. Si l'on veut, le *principe* est notifié sous les espèces du *précepte* et comme un *réquisit* de ce dernier.
2. Pourquoi M. Portalié a-t-il ajouté (*loc. cit.*, p. 168) : « si c'est à elle qu'on veut recourir, comme il semble » ? Il sait parfaitement à quoi s'en tenir sur mon attitude et mes intentions. Alors dans quel dessein une telle insinuation ?
3. *Loc. cit.*, p. 167.

Digitized by Google

je n'ai rien dit de plus. M. Portalié pourra s'en convaincre en lisant de plus près mon premier article [1]. Et quand il ajoute, parlant de moi : « Comment établira-t-il qu'il y a un salut à procurer et que les règles dogmatiques aident en réalité à l'atteindre ? On peut le mettre au défi de justifier aucune de ces lois autrement que par un fidéisme aveugle » [2], j'accepte le défi. Je ne puis évidemment y répondre tout de suite : ce n'est pas mon sujet. Mais en tout cas je promets à M. Portalié qu'il ne perdra rien pour attendre et qu'il pourra voir un jour qu'il n'est nullement nécessaire de recourir à l'intellectualisme [3] pour résoudre le problème. J'ajoute que je connais depuis longtemps la proposition condamnée par Innocent XI : M. Portalié n'a donc pas à craindre que je prétende jamais appuyer l'acte de foi sur une connaissance seulement probable de la révélation [4].

Quant à déterminer le sens authentique des dogmes, la teneur objective de la foi, je ne le fais pas moi-même, n'étant pas protestant. C'est la fonction de l'Église : je suis catholique et lui obéis. Mais, sans relever toutes les confusions que commet M. Portalié à l'endroit où il parle de ce point [5], je persiste à soutenir que le langage de l'action et de la vie, le langage de la simple connaissance pratique, de la connaissance de fait antérieure aux théories explicatives, permet toutes les déterminations nécessaires, aussi précises qu'on le voudra : il serait étrange en vérité qu'on accorde aux seuls philosophes le privilège exclusif de savoir ce qu'ils disent.

Il faut finir. Je ne discuterai pas ici en détail le principe d'immanence, en ayant parlé déjà dans mes autres

1. Voir notamment les pages 27 et 28 du présent volume.
2. *Loc. cit.*, p. 167. — Remarquez que je suis accusé maintenant de *fidéisme :* tout à l'heure c'était de *rationalisme.*
3. Je dis « *à l'intellectualisme* » : prière de ne pas traduire « *à l'intelligence* ».
4. Seulement, je soutiens que la certitude véritable, surtout en pareille matière, ne relève pas de la seule intelligence conçue comme faculté séparée.
5. *Loc. cit.*, pages 170-171.

Digitized by Google

réponses. Je vois bien que M. Portalié ne s'en fait pas une idée nette. Mgr Turinaz, surtout, déclare avec insistance n'y avoir rien compris, et il le montre(1). Mais bornons-nous à de courtes remarques (2).

S. E. le Cardinal Perraud, dans une lettre publiée par la *Semaine religieuse* de Nancy et reproduite par la *Vérité française* du 6 novembre 1905, affirmait que « ces doctrines empoisonnées portent avec elles leur contre-poison dans l'obscurité presque impénétrable de leur jargon soi-disant scientifique ». Mgr Turinaz, dans sa seconde brochure, redit « jargon inintelligible » avec une joie qui ne se lasse d'aucune répétition. Pendant qu'il y est, il va même (p. 19) jusqu'à donner les mots *déclaration d'attitude* comme appartenant « au jargon inintelligible de l'immanence (3) ». Je ne m'arrêterai pas à discuter de pareilles appréciations: on ne saurait dire plus catégoriquement qu'on n'est point en état d'entrer en conversation avec les philosophes d'aujourd'hui. Mais je poserai une question: comment peut-on être si certain des conséquences que l'on tire d'un principe dont on déclare soi-même ne pas entendre l'énoncé?

1. Cf. la première partie de sa première brochure. — Je renvoie aux réponses du R. P. Nouvelle et du R. P. Laberthonnière, dans les *Annales de philosophie chrétienne* (décembre 1905 et janvier 1906). On y peut voir sur quelles invraisemblables méprises repose le jugement de Mgr Turinaz.

2. Au fond, l'article *Qu'est-ce qu'un dogme?* ne citait qu'incidemment le principe d'immanence; il ne prétendait ni l'*exposer* ni le *justifier*, mais seulement le *rappeler*. C'est ce que Mgr Turinaz a commencé par ne pas voir. — Cf. ci-dessus mes réponses à M. Wehrlé (pp. 60-69) et à M. de Grandmaison (pp. 100 et 102-103).

3. M. l'abbé Bousquet écrit dans la *Revue pratique d'Apologétique* (1er décembre 1905, p. 216): « Il est dangereux, si l'on prétend écrire en français, d'employer les mots dans un sens différent de celui qu'ils ont ordinairement en français; il est imprudent de parler à des Français, obstinément logiques et même simplistes, comme à des Allemands, qui sont plus habiles que nous dans l'art d'élever des *cloisons étanches*. » — Je me perds à chercher quels sont les mots que j'ai bien pu employer dans une acception allemande et non française! Et quant aux cloisons étanches, le principe d'immanence exprime justement qu'il n'y en a pas. (Cf. pp. 9-10 du présent volume.)

Digitized by Google

Autre chose. Je proteste absolument contre l'expression « philosophie de l'immanence » (1). Il y a un « principe d'immanence » duquel découle une « méthode d'immanence » qui conduit à une « doctrine de transcendance ». Combien de fois faudra-t-il le répéter?

Enfin Mgr Turinaz a été bien mal inspiré en présentant l'apologétique d'immanence comme contraire aux Constitutions promulguées par le Concile du Vatican. Il était impossible de tomber plus à faux. Qu'il veuille bien lire, pour s'en convaincre, l'article récent de M. l'abbé Mallet sur *L'œuvre du Cardinal Dechamps et la méthode de l'Apologétique* dans les *Annales de Philosophie chrétienne* (octobre 1905). Il y verra « que les principales thèses apologétiques qu'on a si vivement incriminées durant ces dernières années comme des *nouveautés* ont été soutenues il y a plus de soixante ans par un Rédemptoriste belge; que ce religieux s'est servi de la méthode, des preuves, des formules même qui ont été le plus souvent reprochées à M. Blondel ou à M. l'abbé Laberthonnière; que tout d'abord il a essuyé lui-même des critiques identiques à celles dont depuis neuf ans on a rempli nos oreilles; qu'il a réussi à écarter tous ces griefs; qu'il est devenu archevêque de Malines, primat de Belgique, Cardinal; qu'il a été expressément approuvé et encouragé par Pie IX; qu'il a joué au Concile du Vatican un rôle prépondérant; qu'il a été l'un des rédacteurs de la Constitution *de Fide;* que cette rédaction a été adoptée sans aucune modification pour la partie qui lui est personnelle et qui lui tenait le plus au cœur; et qu'enfin il a eu la joie et l'honneur de voir le Concile ratifier l'idée apologétique qui avait été l'âme de sa vie, l'inspiration de ses écrits, la flamme de son apostolat ».

Que dirai-je de plus? Le principe d'immanence n'exclut nullement, pour chaque individu et même (en un sens) pour l'humanité dans son ensemble, le fait d'un enseignement extérieur nous proposant la vérité par voie

1. Mgr Turinaz dit même une fois « religion de l'immanence »! (2e brochure, p. 19).

Digitized by Google

de révélation. Il se borne à préciser les conditions sous lesquelles cet enseignement peut nous atteindre, à faire la théorie de la préparation intérieure nécessaire. Et ce qu'il exclut, c'est aussi bien l'*intrinsécisme pur* que l'*extrinsécisme pur*. Mais ceci demande un mot d'explication.

Toute l'Apologétique se résume dans la double démarche que voici: 1° faire prendre à l'homme conscience de son état réel, état de manque, d'insuffisance, de postulation impuissante à se satisfaire elle-même, en un mot de faim spirituelle; 2° lui montrer ensuite au dehors, prête à être saisie et assimilée, s'offrant à lui et prévenant même sa recherche, la nourriture préparée pour l'apaisement de cette faim. La démonstration de la foi résulte de la rencontre harmonieuse entre cet appel et cette réponse, entre ce don et ce désir [1]. L'*extrinsécisme pur* consiste à ne tenir compte que de la seconde démarche, comme si une nourriture mécaniquement introduite dans l'organisme était capable de procurer par sa seule présence l'entretien ou l'accroissement de la vie: on meurt alors de faim par impuissance de prendre et de digérer l'aliment. L'*intrinsécisme pur* consiste à ne tenir compte que de la première démarche, comme si le fait de l'inanition simplement ressentie par l'organisme était capable de susciter par sa seule existence la nourriture vivifiante dont il exprime le besoin: on meurt alors de faim par manque d'aliment. Ces deux systèmes contraires dérivent de la même dissociation abstraite et le principe d'immanence les exclut l'un et l'autre également, *tous les deux pour la même raison*. Non seulement il repousse toute séparation exclusive de l'une ou de l'autre démarche, mais il ne saurait même se contenter d'une simple juxtaposition, d'une simple conciliation d'après-coup, d'une simple rencontre par l'extérieur entre deux éléments constitués d'abord chacun à part. Ce qu'il proclame finalement, c'est une véritable *circumincession*, une *inté-*

1. Ne pas oublier que le *désir* lui-même est en un sens un *don*. — Voir ci-dessus ma réponse à M. Wehrlé, pages 60-68.

Digitized by Google

riorité réciproque, une *implication mutuelle*, de sorte qu'à aucun instant nous ne trouvons en ce que nous sommes tout ce qu'il nous faut et que jamais non plus nous ne recevons rien qui ne soit appelé par ce que nous possédons déjà. La *nature* et la *grâce* — qu'il faut concevoir dynamiquement, non pas comme des *choses*, mais comme des *progrès* — se pénètrent si intimement et sont si continûment solidaires qu'*en fait*, soit au point de vue de la psychologie, soit au point de vue de l'histoire, on ne saurait poser à leur sujet un problème d'antériorité chronologique. Tout ce que l'on peut dire, c'est que la grâce est à la nature dans l'ordre religieux ce que dans un autre plan l'âme est au corps: le principe du mouvement vital.

Comment — après les explications si claires, si nettes, si précises fournies par M. Blondel et par M. Laberthonnière (1) — en est-on encore à dire que la méthode d'immanence conduit à la négation du surnaturel? Cette méthode enseigne — combien de fois faudra-t-il le répéter? — non pas que le surnaturel est *exigé par nous*, mais qu'il est *exigeant en nous*. De cette exigence nous ne pouvons pas en fait nous abstraire; et la première grâce est contemporaine de la première pulsation vitale: car Dieu nous est plus intérieur que nous-mêmes. A un autre point de vue, c'est du don de nous-mêmes qu'il s'agit sans doute; mais nous avons à *nous donner*, non pas à *être pris;* et pour cela c'est du dedans qu'il nous faut partir. Enfin l'apport extérieur ne va jamais sans une préparation interne qui seule permet de l'assimiler; et même, en un sens, — pour l'humanité, sinon pour chaque individu — la révélation apparaît, aux regards de la psychologie et de l'histoire, comme un épanouissement graduel sans hiatus brusque ni coup d'état produit du dehors, comme un progrès continu qui ressemble à une expérience et à une vie: qu'il ait plu à Dieu de vouloir que son enseignement

1. Cf. LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religieuse*, Appendice I.

Digitized by Google

passe par l'homme pour atteindre l'homme, n'est-ce pas ce que manifeste clairement l'Incarnation?

Qu'on ne se méprenne pas sur ma pensée! Je ne veux nullement prétendre que la révélation et la grâce ne nous arrivent jamais que par le dedans, par émergence intérieure, sous les dictées obscures de la vie, comme résultat d'une expérience profonde, peut-être même subliminale; je ne veux nullement prétendre qu'il n'existe qu'un surnaturel infus, non un surnaturel proposé au dehors. Il y a, je le sais bien, un texte célèbre et décisif où le Concile du Vatican (Const. *Dei Filius*, cap. III, can. 3) déclare ceci: *Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere: anathema sit* (1). Mais distinguons, s'il vous plaît, entre *les hommes* et *l'esprit humain*. Les premiers, en effet, reçoivent sous forme externe et claire l'enseignement des prophètes; la genèse de leur foi s'appuie ordinairement et légitimement sur des motifs de crédibilité qu'ils n'empruntent pas toujours et uniquement à leur histoire personnelle intime; la source de grâce est pour eux dans certaines réalités historiques extérieures: Jésus-Christ, ses leçons, ses actes, sa naissance et sa mort, son sacrifice et sa glorification. Encore faut-il reconnaître cependant que le Verbe s'est fait chair pour leur parler, que l'esprit de Dieu s'est manifesté aux hommes par des hommes, que les faits constitutifs du Christianisme furent des faits humains en même temps que divins; et ainsi l'extériorité n'est pas aussi totale qu'elle pourrait paraître au premier coup d'œil. D'autre part, la conversion ne se produit jamais sans un profond travail interne par lequel Dieu qui s'est humanisé pour atteindre l'homme, réciproquement le divinise pour qu'il puisse être touché (2). L'apologétique, à sa façon,

1. Ce texte condamne surtout l'individualisme religieux.
2. On sait que Clément XI a condamné des propositions affirmant que la foi est la première grâce et que nulle grâce n'est donnée que par la foi. (*Denzinger*, 1241, 1242.)

Digitized by Google

retrouve cette loi : « *Videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eamdem praedicationem, quidam credunt, et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei* (1). » Dieu, sans doute, agit sur nous et nous dilate à nous faire parfois crier de douleur : les mystiques sont unanimes sur ce point. Mais aussi n'est-ce pas dans l'Imitation que se trouve cette formule d'immanence : « Dieu est un soupir indicible caché au fond des âmes » ? A plus forte raison le principe d'immanence est-il vrai quand il s'agit de *l'esprit humain* lui-même et non plus seulement de tels ou tels esprits individuels. L'histoire, externe en quelque mesure pour ceux-ci, ne l'est pas à l'égard de celui-là (2). Avant Jésus, toute révélation n'arrive jamais qu'à travers la conscience d'un prophète, sous la forme dont cette conscience l'a revêtue, comme expression d'expériences vécues par elle. Avec Jésus, c'est du sein même de l'humanité que sort la voix révélatrice et, suivant la significative locution des théologiens, qui exclut si clairement tout morcelage, elle traduit une intuition *théandrique*. Après Jésus, l'acte révélateur s'achève par un effort immanent d'élaboration traditionnelle, sous l'inspiration intérieure du Saint-Esprit qui parle et agit dans le secret, si caché aux profondeurs de la nature que jamais ni l'histoire ni la psychologie n'en peuvent discerner séparément l'action propre. En définitive, la grâce, à tous ses degrés et moments, suppose toujours la nature et l'utilise, même quand elle la pousse à se dépasser. Ce qui vient d'en-haut, c'est une mystérieuse fécondité ; mais tout le travail positivement constatable est humain dans son phénomène. *Rorate, coeli, desuper, et nubes pluant justum ; aperiatur terra, et germinet salvatorem* (3).

1. *Summ. Th.*, IIa IIae., Q. VI, art. 1.
2. Se rappeler toujours la définition du mot *nature* donnée plus haut, p. 62.
3. *Is.*, XLV, 8.

Digitized by Google

XII. — LE ROLE NÉGATIF DU DOGME.

Après cela, M. Portalié m'entreprend sur le rôle *négatif* des propositions dogmatiques. Il estime que je suis dans une impuissance radicale d'expliquer sans contradiction le devoir intellectuel qu'impose le dogme et le droit de *veto* que je lui attribue. J'ai plusieurs observations à présenter sur ce point.

D'abord M. Portalié déforme singulièrement ma théorie. D'après lui, c'est sur elle que j'appuierais toute l'apologie, que je ferais reposer toute ma conception pratique et morale [1]. Je ne vois vraiment pas où il a pu prendre cela, quand au contraire je donne le sens négatif comme second et dérivé. Les négations, disais-je, ne se produisent que pour conserver intactes et maintenir dans leur intégrité certaines « positions » antérieurement faites. Mais surtout je m'inscris en faux contre les assertions répétées par lesquelles on me fait dire que les dogmes ont un sens *purement* négatif, un caractère *purement* négatif. S'il en est ainsi, — je l'ai marqué de la façon la plus explicite, — c'est uniquement au point de vue de la spéculation théorique et en tant qu'à cet

1. *Etudes* du 6 août 1905, pages 338 et 339. — Cela n'empêche pas M. Portalié (*Etudes* du 20 juillet 1905, page 154) de déclarer « accessoire » ce que j'ai dit sur le rôle négatif des dogmes. Il n'explique pas comment ces deux appréciations contradictoires peuvent s'accorder.

Digitized by Google

égard est exigée une adhésion de foi. Cela ne signifie en aucune manière que « les dogmes n'affirment rien. » Mgr Turinaz, dont la réponse est identique à celle de M. Portalié, seulement encore un peu simplifiée et grossie, écrit bravement (page 49 de sa première brochure) que, pour moi, « Jésus-Christ et l'Évangile n'ont apporté au monde que des négations. » C'est à croire qu'on me condamne sans m'avoir lu, sur de vagues racontars. Reportez-vous en effet à mon article de la *Quinzaine* (p. 24 du présent volume) : « Les dogmes n'ont pas seulement un sens négatif. Et même le sens négatif qu'ils présentent quand on les envisage d'un certain biais ne constitue pas leur signification essentielle et primordiale. »

Quoi qu'il en soit, de nouveau M. Portalié « s'étonne ». Il juge ma théorie « nouvelle » et « absolument inouïe » (1). Voilà qui me renverse. Aucune thèse n'est plus authentiquement classique et traditionnelle. Faut-il citer des textes? Clément d'Alexandrie en fournirait à foison, par exemple (*Stromates*, V, 11, 12) : « Dieu est au-dessus du langage et de l'intelligence.... Que si nous l'appelons l'Un, le Bien, l'Intelligence, l'Être, ou encore Père, Dieu, Créateur, Seigneur, aucune de ces expressions ne lui convient à vrai dire. Nous ne recourons à ces beaux noms que par l'impuissance où nous sommes de trouver le nom véritable : nous y fixons la pensée, pour l'empêcher de s'égarer ailleurs. » J'ai rappelé déjà plusieurs passages significatifs de S. Augustin (pages 82 et 98 du présent volume). Le même Père, parlant de Dieu, dit encore (in Ps. 26) : « *Totum ab animo rejicite, et quidquid occurrerit, negate. Cognoscite infirmitatem cordis vestri et quidquid occurrerit, quod cogitare possitis, dicite : non est illud.* » On sait avec quelle hardiesse le pseudo-Denys suit cette voie. Je ne transcrirai pas de nouveau ici le passage de S. Thomas cité dans mon premier article (page 21 de ce volume). Ce passage n'est pas unique, loin de là. Le Docteur

1. *Etudes, loc. cit.*, pages 154 et 338.

Digitized by Google

Angélique, après avoir prouvé l'existence de Dieu, ajoute (*Summ. Th.*, P. I, q. III): « *Quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.* » Les Mystiques, plus hardis encore, vont jusqu'à parler du *néant de Dieu* (1). Mais passons à des auteurs plus récents. Je mettrai sous les yeux du lecteur une page bien remarquable extraite d'un sermon de Bossuet, le *Sermon sur la mort :* « Je sais ce que l'on peut dire en ce lieu et avec raison, que lorsque nous parlons de ces esprits, nous n'entendons pas trop ce que nous disons : notre faible imagination, ne pouvant soutenir une idée si pure, lui présente toujours quelque petit corps pour la revêtir. Mais après qu'elle a fait son dernier effort pour les rendre bien subtils et bien déliés, ne sentez-vous pas en même temps qu'il sort du fond de notre âme une lumière céleste qui dissipe tous ces fantômes, si minces et si délicats que nous ayons pu les figurer ? Si vous la pressez davantage et que vous lui demandiez ce que c'est, une voix s'élèvera du centre de l'âme : Je ne sais pas ce que c'est, mais néanmoins ce n'est pas cela. » Rien de plus habituel qu'un tel enseignement. J'ouvre par exemple la théologie dogmatique de Hurter, t. II, 11e éd., p. 338, et j'y lis à propos de l'intelligence des anges : « *Quare negative potius quam positive quaedam de ea statuemus.* » Rien ne serait plus facile que d'allonger cette liste sans fin. En vérité, les Pères et les Docteurs ont unanimement souscrit d'avance à ces paroles de Bossuet au sujet de Dieu : « Comme il faut s'élever au-dessus de tout ce qui semble indigne de sa grandeur, à la fois il faut s'élever au-dessus de tout ce qu'on croit le plus digne, de sorte qu'on n'ose plus, en un certain sens, ni rien dire, ni rien penser de ce premier être, ni le nommer en soi-même, parce qu'on ne peut pas même expliquer combien il est

1. *Deus est ignotum*, dit quelque part S. Thomas : je prie le lecteur de remarquer la hardiesse de ce neutre *ignotum*.

Digitized by Google

ineffable, ni comprendre combien il est incompréhensible [1]. »

Passons enfin aux Conciles, et spécialement — pour abréger — à celui du Vatican. Rien à dire des *Canons :* leur forme négative est trop évidente. Mais les *Chapitres* eux-mêmes — que d'ailleurs il faut prendre comme écrits en langage de connaissance pratique, vulgaire, non dans le langage d'aucune théorie philosophique particulière, — les chapitres eux-mêmes sont issus d'une continuelle préoccupation négative, pour autant du moins qu'ils pénètrent sur le terrain des théories [2]. Il est facile de s'en convaincre en lisant [3] les Actes du Concile, le Schéma prosynodal et ses successives modifications, les amendements proposés par les Pères et les rapports présentés par la Députation de la Foi. En vérité cette démarche négative est, je le répète, absolument classique ; et c'est ce qu'écrivaient ou disaient récemment à propos de l'enquête de la *Quinzaine* plusieurs évêques et théologiens, à savoir que ce que j'en avais soutenu était vrai, mais nullement nouveau. C'est exactement mon avis.

M. Portalié juge, lui, que pareille thèse est un « paradoxe ». Il me reproche d'aller « contre l'évidence la plus incontestable » en avançant qu'*au point de vue théorique et spéculatif, et pour autant qu'à ce point de vue elles exigent une adhésion de foi,* les formules dogmatiques se bornent à prononcer un *veto*, à déclarer que tel système ne convient pas, sans d'ailleurs indiquer jamais pourquoi il ne saurait être accepté, ni par quoi il faut le remplacer. A mon tour de demander « si on a lu un recueil de conciles » ? J'attends avec tranquillité qu'on

1. *Instruction sur les états d'oraison,* 2me traité, éd. Levèque, page 52.

2. Lorsque des mots appartenant au vocabulaire de la philosophie interviennent dans les énoncés dogmatiques, ce n'est point selon leur sens technique, mais selon leur sens vulgaire ; à moins qu'il ne s'agisse de condamner un système, auquel cas ils doivent être pris dans le sens de ce système.

3. Par exemple, dans : VACANT, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican.*

Digitized by Google

me cite un cas où un Concile aurait dit : « Je condamne telle *théorie* et j'impose telle autre *théorie.* » Partout et toujours je vois les Conciles dire simplement : « Je condamne telle *théorie* au nom de tel *fait :* arrangez-vous comme vous voudrez pour établir une théorie meilleure. » Quant aux motifs et raisons allégués parfois dans les décrets conciliaires, est-ce à M. Portalié qu'il faut apprendre qu'on ne les doit point regarder comme dogmatiquement définis ?

Je m'arrête. Ce sont toujours les mêmes erreurs, les mêmes confusions, les mêmes contre-sens qui reparaissent. Il n'est pas question de prétendre que l'être se conçoit en fonction du néant ni de contester que toute négation enveloppe une affirmation qui la fonde. Sans doute on ne peut nier qu'après avoir affirmé d'abord (1), et en somme on ne nie que pour mieux affirmer. Mais où ai-je soutenu le contraire ? Je dis seulement ceci : le dogme *comme tel* affirme des *faits* et, dans le domaine des théories explicatives, ne procède que par exclusions et prohibitions. En d'autres termes, l'affirmation est pragmatique ; la négation, théorique ; et cette négation tire sa valeur de cette affirmation, celle-là n'a pour but que de maintenir et de sauvegarder celle-ci. Prenons l'exemple du dogme christologique. Ce dogme énonce un *fait,* à savoir : Jésus est à la fois vraiment homme et vraiment Dieu. Ce qui veut dire : vous pouvez et devez vous comporter à l'égard de Jésus à la fois comme à l'égard d'un homme et comme à l'égard de Dieu (2). Maintenant, sur le *comment* de l'union hypostatique, sur la question de savoir sous quelles formes il convient de

1. Mgr Turinaz écrit, lui, dans sa seconde brochure, p. 13, « qu'avant de condamner une doctrine il faut d'abord l'affirmer » !

2. Je ne prétends pas énoncer ici une christologie complète : je me borne à en indiquer le principe et le centre. — Qu'on veuille bien aussi ne pas entendre le *comme* dans un sens qui affirmerait que Jésus n'est ni homme ni Dieu, mais que nous avons cependant à nous comporter vis à vis de lui comme s'il était homme et comme s'il était Dieu. Le *comme* veut dire tout simplement que les mots *homme* et *Dieu* désignent ici des conceptions *pratiques* et non *théoriques.*

Digitized by Google

la penser, quelle théorie représentative en exprime le mieux la nature et la fait comprendre le mieux, le dogme se borne à proscrire les systèmes qui mutilent ou méconnaissent le fait, sans promulguer de lui-même une explication dont la recherche doit être l'œuvre progressive des théologiens.

Je terminerai par deux remarques. D'abord il ne faut pas oublier que, même dans leur fonction négative, les dogmes ne sont pas purement intellectuels: plus que la dialectique abstraite et que l'analyse ratiocinante, c'est l'expérience, l'épreuve de mise en action et de durée vécue qui interviennent pour le discernement des doctrines. Et il ne faut pas oublier non plus l'angle restreint sous lequel j'envisage ici les dogmes. Je les considère en tant qu'ils exigent une adhésion de foi proprement dite. Mais on peut les prendre aussi comme des propositions de philosophie spéculative et non plus comme des décrets ayant un caractère juridique. A ce nouveau point de vue ils indiquent à la pensée humaine une direction de recherche et, même par leurs négations, concourent alors à déterminer positivement la vérité. Seulement, dans ce dernier cas, ils demandent à être sans cesse réinterprétés, en sorte qu'il ne peut plus être question à leur égard de cette adhésion immuable par laquelle la foi proprement dite échappe au relativisme ordinaire de l'esprit humain.

Mais inutile d'insister. Je ne ferai plus qu'une observation. Après avoir cité un passage où j'expose le rôle négatif du dogme (1), M. Portalié lui-même écrit : « Certes, voilà une restriction importante et, nous osons le dire, au fond suffisante pour sauvegarder les dogmes (2). » Eh bien! alors?.... Mais, tout en me félicitant « de cette formule si catholique », M. Portalié ajoute qu'une telle restriction m'est interdite par mon système : « Il y a contradiction évidente, dit-il à mon sujet, entre les principes d'autonomie absolue qu'il a posés et les

1. Page 33 du présent volume.
2. *Etudes* du 20 juillet 1905, p. 172.

Digitized by Google

limites dans lesquelles il emprisonne maintenant la liberté. » Et pourquoi cela? L'autonomie, la liberté ne consistent pas en je ne sais quel droit de s'abandonner à tous les caprices de la fantaisie. Je ne sache pas que personne parmi les modernes dénie aux *faits* un rôle de *critères* par rapport aux *théories*. Or je ne dis pas autre chose des dogmes. Si donc Nestorius ou Eutychès, Béranger ou Calvin venaient me tenir le langage que M. Portalié leur prête [1], je leur répondrais tout simplement et sans le moindre embarras: « Vous n'avez rien compris à la doctrine en cause; étudiez-la davantage; tâchez de mieux concevoir par l'exemple des sciences la différence qu'il y a entre un fait et une théorie;.... et nous reparlerons ensuite de vos difficultés. »

1. *Loc. cit.*, pp. 172-173.

Digitized by Google

XIII. — LES QUATRE OBJECTIONS.

M. Portalié conteste enfin la valeur des quatre objections résumées par moi dans la *Quinzaine* (1). C'est l'objet principal de son second article (2). Je crois que sur ce point encore sa critique fait entièrement fausse route. Mais, avant de le montrer, il faut que je présente deux remarques préliminaires.

D'abord, les objections dont il s'agit supposent et impliquent la notion intellectualiste du dogme; elles n'ont toute leur force que par cette conception sous-jacente; elles sont suspendues à ce postulat; et ainsi à les approuver ce n'est pas le dogme lui-même qu'on déclare « en déroute », mais bien une certaine théorie du dogme. En m'attribuant d'y souscrire sans réserve, M. Portalié commet une erreur d'interprétation d'autant plus inexplicable que j'avais pris soin d'en avertir explicitement (3). Il ne faudrait pas entendre *simpliciter* ce que je n'affirme que *secundum quid*.

On a paru croire aussi quelquefois que je ne voyais aucune modification souhaitable à introduire dans l'état d'esprit des philosophes contemporains. Erreur complète! Je suis fort loin d'accepter cet état d'esprit pure-

1. Pages 6-12 du présent volume.
2. *Etudes* du 5 août 1905.
3. Pages 14-15 du présent volume.

Digitized by Google

ment et simplement tel qu'il est, fort loin de l'admirer et de l'approuver sans réserves. Les nombreux articles que j'ai publiés dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* sont là pour en témoigner. J'y dénonce avec insistance, comme un mal aujourd'hui répandu partout, l'abus de la dialectique abstraite, de l'analyse conceptuelle, de la dissociation discursive, bref cet *intellectualisme* qui fait de la pensée une fonction à part séparée de la vie et de l'action, sans autre rôle que celui de contempler passivement du dehors des *choses* immobiles, et qui dégénère trop souvent en une sorte de *mathématisme* (1). J'y propose une notion moins abstraite, moins statique, plus souple, plus réelle, plus vivante, plus morale, de la connaissance, de la vérité, de la certitude. En un mot, j'y demande aux philosophes cela même que je demande aussi aux théologiens. J'avais bien dit, ce me semble, qu'ils étaient d'accord au fond sur un certain postulat; c'est ce postulat que j'attaque; ma critique porte donc autant sur les uns que sur les autres. En vérité, ce sont au contraire ceux qui adoptent l'attitude intellectualiste dont il faut dire qu'en fait, et quelles que puissent être leurs intentions ou leurs illusions, ils accordent à la mentalité philosophique moderne le bien fondé de ses tendances. Et alors les quatre objections que j'ai résumées deviennent en effet irréfutables.

Quoi qu'il en soit, reprenons une à une ces quatre fameuses objections, pour en rétablir le sens exact qu'on a souvent méconnu et pour écarter certaines mauvaises réponses qu'on leur a faites.

PREMIÈRE OBJECTION. — Je maintiens que le recours à l'autorité comme premier principe de certitude est totalement irrecevable dans l'ordre de la pensée pure. C'est là un simple truisme, à propos duquel je ne comprends pas qu'on puisse me chercher noise. Il y a bien

1. Il n'y a pas d'erreur que j'aie combattue avec plus d'insistance que le mathématisme. Par quel étrange contre-sens en est-on venu à croire que je m'en inspirais?

Digitized by Google

longtemps qu'on l'a dit : l'esprit humain ne cède jamais qu'à l'autorité de l'évidence ou à l'évidence de l'autorité. Dans tous les cas, son adhésion s'appuie en dernier ressort sur une évidence (1).

Mgr Turinaz part de là pour m'accuser de détruire toute la notion catholique de la foi (2). Par quelle incroyable méprise en est-il venu à me comprendre ainsi (3) ? Je ne conteste en aucune manière que le motif, ou objet formel, de la foi soit l'autorité de Dieu. Mais enfin, avant de produire l'acte de foi, il a fallu que je me convainque de cette autorité elle-même. C'est là une condition prérequise. L'appel à l'autorité *pure*, c'est-à-dire à l'autorité invoquée comme premier principe sans justification préalable, est chose également irrecevable dans l'ordre de la philosophie et dans l'ordre de la foi (4). Sans doute nous n'adhérons pas au dogme *propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam*, mais bien *propter auctoritatem ipsius Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest* (5). Néanmoins le *motif de foi* ne peut nous mouvoir à l'assentiment qu'après intervention des *motifs de crédibilité*. Voilà l'enseignement catholique traditionnel. Et je n'ai pas dit autre chose.

Mais de ce qu'aucune foi n'est possible sans une évidence préalable, n'allons pas conclure au caractère *scientifique* de cette évidence. M. Portalié me demande si je refuse à Dieu le pouvoir de parler aux hommes ? ou si je doute qu'il ne puisse ni errer ni tromper ? ou enfin si je conteste le fait de la révélation ? Rien de tout cela. Seulement je soutiens que ni le fait du témoignage divin ni les droits et prérogatives de la parole divine

1. Inutile de dire que cette évidence n'est pas forcément d'ordre mathématique, ni même d'ordre exclusivement intellectuel.
2. Première brochure, pp. 20-22 ; seconde brochure, p. 10.
3. Le passage de *Qu'est-ce qu'un dogme ?* auquel il renvoie ne signifie pas du tout ce qu'il lui fait dire.
4. Dans l'ordre de la foi, ce serait le *fidéisme* ; et je n'ai pas besoin de rappeler tous les textes qui condamnent ce système.
5. Concile du Vatican, Const. *Dei Filius*, chap. III, § I.

Digitized by Google

ne sont des réalités *d'ordre scientifique*, des réalités que l'on puisse constater ou vérifier par des procédés *proprement scientifiques ;* et j'en déduis que la révélation ne doit pas non plus être assimilée à un enseignement *scientifique* (1). Ce n'est point une nouveauté, cela, ni une thèse hétérodoxe : *Si quis dixerit fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui....., anathema sit* (2). »

Qu'on y prenne garde. Si l'on pouvait établir *scientifiquement* que Dieu existe, qu'il a parlé, qu'il a dit telles et telles choses, par quel miracle psychologique arriverait-on à faire que l'adhésion de foi ne repose point essentiellement sur ces démonstrations *scientifiques ?* Or la foi ainsi obtenue ne serait nullement la foi catholique véritable.

Une conséquence découle de là. L'autorité n'est point un principe de certitude recevable dans l'ordre de la connaissance théorique et spéculative. C'est donc que la foi, pour autant qu'elle s'appuie sur l'autorité divine, c'est-à-dire pour autant qu'elle est foi catholique proprement dite et non simple croyance naturelle, n'appartient pas à l'ordre de la connaissance théorique et spéculative.

Pour me confondre, M. Portalié rappelle, d'après M. Fonsegrive, que les savants eux-mêmes s'en rapportent souvent au témoignage d'autrui sans examen personnel ni vérification directe. Et il ajoute : « Pourquoi donc, contre l'autorité divine, se retrancher derrière l'autonomie de notre raison, qui cède si facilement à l'autorité humaine ? » En vérité je ne vois pas du tout l'analogie : 1° ce que le savant ne vérifie pas lui-même pour gagner du temps, il *pourrait* le vérifier ; 2° les résultats qu'il admet ainsi sont *semblables* à ceux dont il a fait une vérification directe ; 3° en tout cas il ne

1. Quand je dis *non scientifique*, prière de ne pas lire *antiscientifique*. Prière aussi de ne pas me faire nier que l'autorité divine ou la révélation soient des réalités : ce sont des réalités transcendantes à l'ordre scientifique, des réalités infiniment plus réelles que les réalités dites scientifiques.

2. Concile du Vatican, Const. *Dei Filius*, chap. III, can. 2.

Digitized by Google

prétend qu'à des conclusions toujours *réformables*. Je verrais plutôt l'analogie en faveur de ma thèse; car, ce que le savant admet sur la foi d'autrui, ce ne sont que des *faits*, c'est-à-dire des données traduites en langage d'action; mais, pour les *propositions théoriques*, il les vérifie toujours avant de s'en servir effectivement.

J'ajoute que M. Portalié semble se faire une idée bien étrange de l'*autonomie*. On dirait qu'à ses yeux autonomie implique individualisme. Conception de la liberté vraiment étonnante chez un catholique ! Pour moi comme pour tous les philosophes modernes sans exception, l'autonomie véritable est un caractère de l'*esprit humain*, non de chaque individu. Or, oui ou non, s'il arrive que tel savant individuel accepte des résultats par voie d'autorité, dira-t-on la même chose de *l'esprit humain* quand il élabore *la science ?* Vraiment, s'il y a quelque part une « illusion grossière, » c'est bien dans l'analogie qu'on a voulu m'opposer.

Liberté n'est pas licence anarchique. Autonomie ne signifie pas indépendance absolue, encore moins souveraineté du caprice individuel. La liberté de l'esprit, c'est ce caractère même de son action d'être premier principe dans l'ordre de la matière aussi bien que dans celui de la législation rationnelle [1]: en sorte que cette action, présupposée par toute *chose*, ne saurait à son tour sans cercle vicieux être expliquée ou gouvernée par rien de *physique* ou d'*abstrait*. Pareillement, dire que l'esprit est autonome, c'est dire qu'il n'existe point pour lui d'autre nécessité que la nécessité morale, que l'obligation; c'est dire qu'il est au-dessus de toute contrainte matérielle comme de tout assujettissement fatal à un code extérieur; c'est dire enfin que pour lui dépendance ne peut être que soumission consentie et qu'il y a toujours pour lui possibilité de révolte malgré le devoir de soumission. Quant à ce qui concerne l'individu, pour

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1901, l'esquisse d'une théorie de la matière. — Voir aussi *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 26 février 1903, pp. 109 et 114.

Digitized by Google

autant qu'il est limitation de l'esprit, il faut parler de libération à faire plutôt que de liberté faite; et son autonomie se présente comme une conquête à réaliser plutôt que comme un droit à exercer sans effort (1). Et ce double travail n'est pas à lui-même sa fin: mais son terme est de substituer l'hétéronomie de l'amour à celle de l'esclavage (2).

On voit combien nous sommes loin de ce que M. Portalié semble comprendre et par suite combien ses objections portent peu.

Que dirai-je après cela? Je ne repousse nullement « tout dogme invérifiable en soi. » Mais je nie qu'un dogme indémontrable par des preuves *directes* et *spécifiques* puisse être, en tant que dogme, légitimement assimilé aux propositions théoriques et spéculatives de la science ou de la philosophie. C'est ici, encore une fois, l'attitude intellectualiste qui place indûment le dogme dans un plan de pensée où règnent des exigences qu'on ne peut satisfaire en l'espèce. Une telle conséquence est ruineuse pour l'attitude en cause, non point pour le dogme lui-même. Voilà tout le sens de la première objection.

M. Portalié « sourit » de ma « candeur. » Je pourrais plus justement, si je trouvais cela convenable, sourire de son assurance. Il me juge bien arriéré. En effet je ne cherche pas tant à dire des choses neuves que des choses vraies. J'accorde que ce que j'ai appelé *objections de la pensée moderne* serait mieux dénommé tout simplement *objections de la pensée*. En me renvoyant sans autre forme de procès aux « réfutations anciennes », M. Portalié prouve surtout qu'il n'a point saisi la force de l'objection ni sa portée exacte. Hélas! je les ai lues, voilà longtemps, ces réfutations anciennes; je les ai lues avec attention, avec sympathie, avec un préjugé

1. Cette conquête exige durée, c'est-à-dire tradition; sacrifice, c'est-à-dire oubli de son individualité particulière; solidarité, c'est-à-dire insertion dans une société spirituelle, etc. Mais je ne puis développer ici ces rapides aperçus.

2. Si tant est que le mot *hétéronomie* convienne pour désigner le règne de l'amour en nous.

Digitized by Google

très net en leur faveur; je m'en suis nourri, je me suis complu dans l'idée qu'elles étaient péremptoires; mais un jour est venu où, passant du rêve à l'action, je me suis trouvé à même de les vivre, de les soumettre à l'épreuve de l'expérience, d'en essayer l'effet sur des incrédules qui, je peux en répondre, n'étaient pas tous des ignorants, des imbéciles ou des âmes sans bonne foi... et que voulez-vous que je vous dise? c'est en pensant à tout cela d'une manière très explicite que j'ai reproduit l'objection. Non pas que tout soit mauvais dans ces vieilles et illustres défenses; en un sens, au contraire, tout y est bon; mais elles ne sont pas complètes pour l'éternité, à jamais suffisantes, et assurément il y manque aujourd'hui quelque chose de fondamental. C'est pour arriver à découvrir ce quelque chose que j'ai voulu interroger les théologiens: on ne me persuadera pas, n'en déplaise à M. Portalié, que cette consultation soit « naïve » ou « oiseuse ».

DEUXIÈME OBJECTION. — Il faudrait un volume pour discuter toutes les questions que soulève ici M. Portalié. Je me bornerai forcément à noter les points principaux, sans aucun développement.

Il s'agit d'abord de rectifier quelques appréciations inexactes. Peu de mots y suffiront.

Je ne me suis nullement placé au point de vue de l'agnosticisme pour conclure contre l'apologétique extrinséciste commune aujourd'hui, mais au contraire au point de vue de la science et de la philosophie, puisque c'est à des démonstrations comparables à celles de la science ou de la philosophie que cette apologétique prétend aboutir. Et il m'a semblé (comme à bien d'autres) que cette apologétique ne tenait pas ses promesses, ne répondait pas aux exigences de la position adoptée par elle.

Je n'ai pas dit du tout qu'il n'y a aucune manière légitime d'établir indirectement la vérité du dogme, mais bien que la manière ordinairement suivie de nos jours est défectueuse, une apologétique d'immanence

Digitized by Google

devant accompagner l'apologétique objective pour que celle-ci prenne un sens et devienne valable. Autre chose, en vérité, est de dire aux gens : « il n'y a pas de démonstration possible »; autre chose de leur dire : « votre démonstration n'est pas bonne ». Et je ne veux même pas signifier par là que je repousse tout argument tiré des miracles, prophéties, etc. : ce que je critique, c'est uniquement un certain usage qu'on a fait de ces arguments et l'esprit dans lequel on les a conçus parfois [1].

Je ne crois pas non plus le moins du monde que l'esprit humain soit impuissant à connaître avec certitude par ses seules forces l'existence de Dieu, le fait de la révélation, etc. Mais je nie que ces problèmes puissent être assimilés aux problèmes proprement scientifiques et résolus par des méthodes analogues aux méthodes proprement scientifiques. Ce sont là des questions d'ordre vital, non d'ordre purement intellectuel et théorique ; et c'est ainsi que les vérités correspondantes ressemblent aux vérités dogmatiques.

Ce n'est pas en mon nom que j'ai parlé de *raisonnements comparables à ceux du mathématicien*. Assurément je sais que chaque science a une spécificité distincte et possède ses propres moyens de vérification : je l'ai répété sur tous les tons dans la *Revue de Métaphysique*. Et c'est justement ce que je redisais encore dans le passage que M. Portalié incrimine, en *affirmant* (je ne faisais qu'un rappel de résultats) que les dogmes *comme tels* ne peuvent être établis, ainsi qu'y inviterait fatalement l'hypothèse de leur signification intellectualiste, *par aucune des méthodes usitées dans les sciences positives* [2] parce que, *en tant que dogmes*, ils ne ressemblent pas à des énoncés d'ordre théorique et spéculatif. Quels sont, je vous prie, ceux qui méconnaissent la spécificité

1. *Un théologien traditionnel*, dans la *Quinzaine* du 1er juillet 1905, m'objecte le Concile du Vatican. Mais ce Concile n'a rien défini sur la *manière* dont il convient d'utiliser les miracles, prophéties, etc., comme arguments apologétiques.

2. Bien que chaque méthode ait son mot à dire dans la question.

Digitized by Google

des dogmes, sinon ceux-là mêmes qui — les concevant comme des sortes de théorèmes, de thèses essentiellement relatives à la connaissance pure, — entreprennent de les vérifier par une apologie prétendue scientifique?

Je souscris sans réserves aux assertions de M. l'abbé Sertillanges: « Les préambules de la foi doivent pouvoir se prouver en fonction de tout système, sous peine pour ce système d'être déclaré par la foi non recevable » (1). Je n'ai dit qu'une chose, à savoir que ces préambules étaient communément prouvés aujourd'hui en fonction d'un système non reçu et non recevable par la pensée moderne. Je conclus de là, non qu'il faille renoncer à toute preuve, mais simplement qu'il est nécessaire d'établir cette preuve d'une autre façon. Assurément les preuves classiques sont rigoureuses: quand on admet les postulats sur lesquels elles reposent. Mais ce sont précisément ces postulats que rejette ou conteste la pensée moderne. Notamment elle n'admet pas que l'histoire ait compétence pour établir des vérités d'ordre théorique: cela ne veut pas dire que les dogmes n'aient aucun rapport avec l'histoire, mais que — en tant qu'accessibles par l'histoire — ils ne sont point des vérités d'ordre théorique. Plus précisément, nous sommes en présence de l'alternative suivante: 1° si l'histoire atteint les dogmes au titre de propositions théoriques, c'est sans pouvoir établir par ses seules forces qu'ils sont des vérités; 2° si l'histoire établit (2) que les dogmes sont des vérités, ce n'est pas au titre de propositions théoriques. En tout cas, l'Apologétique

1. *Quinzaine* du 1er juin 1905, p. 418.

2. Ou plutôt: *concourt à établir*. — Une étude historique des dogmes est nécessaire: 1° pour discerner en eux l'immuable du relatif, l'essentiel du contingent; 2° pour déterminer leur sens authentique; 3° pour saisir dans leur développement la continuité vivante de la tradition. Mais, on l'a très bien dit (F. P., *Quinzaine* du 16 juin 1905, p. 554): « Nous exposer ce qu'ont cru et comment ont progressé les hommes d'autrefois ou même d'hier, c'est nous inviter à croire et à progresser, et non pas nous dire ce que nous devons croire et comment nous devons progresser. » Voilà pourquoi l'histoire ne peut jamais suffire, ni en Apologétique, ni en Théologie.

Digitized by Google

historique, telle que la conçoit une certaine École qui se croit à tort traditionnelle, c'est-à-dire je ne sais quel mélange de constatation et de dialectique où documents et syllogismes seraient simplement juxtaposés, cette Apologétique apparaît aujourd'hui tout à fait impuissante à donner ce qu'on lui demande. Elle n'est à vrai dire ni une Apologie probante ni une Histoire authentique. Qu'on veuille bien y réfléchir un peu. Une constatation de fait ne résoudra jamais une difficulté d'ordre philosophique, parce qu'un fait ne signifie rien en soi. En histoire pas plus qu'ailleurs, il n'y a de *fait brut*. N'est-ce point du reste une contradiction dans les termes que de parler de *faits bruts significatifs?* Jamais l'histoire ne réformera la philosophie, bien qu'elle soit appelée à lui fournir des matériaux: il serait plus juste de dire que la philosophie est nécessaire pour informer l'histoire et lui donner une valeur dans l'ordre religieux. En somme, deux remarques manifestent nettement l'insuffisance apologétique de l'histoire: 1° l'histoire, livrée à ses seules forces, est incapable de faire surgir en nous le sentiment d'une obligation, la claire vue d'un devoir à remplir: en mettant les choses au mieux, elle ne nous révèlerait qu'un surnaturel facultatif, sans réussir jamais à déceler les exigences internes qui nous commandent moralement de nous mouvoir vers lui (1); 2° l'histoire, livrée à ses seules forces, est incapable d'atteindre et de saisir le surnaturel, fût-il même facultatif: car elle peut bien constater des faits qui échappent à toute explication purement humaine, mais aussitôt que pour en rendre compte elle essaie d'invoquer des causes transcendantes elle se heurte à l'objection d'expliquer des mystères par d'autres mystères plus impénétrables encore (2). Voilà en deux mots ce qui condamne irré-

1. Je veux parler ici, suivant l'expression de M. Blondel, du surnaturel « exigeant en nous », non pas d'un surnaturel « exigé par nous », ce qui serait contradictoire.

2. Tout ce que peut faire légitimement l'histoire en tant que pure histoire, c'est d'avouer son impuissance actuelle à expliquer certains faits, puis d'attendre ou de nouvelles hypothèses plus satisfaisantes ou des lumières venues d'ailleurs.

Digitized by Google

médiablement l'*historicisme*. Le *mathématisme* est, lui, d'une incapacité radicale, absolue; et je me demande comment on a pu me suspecter de pencher vers lui [1] alors que je présente les dogmes comme appartenant à l'ordre des *vérités de fait*. Enfin, pour ce qui est de l'*expérience*, j'en ai précisé ailleurs la vraie notion [2]. Qu'il me soit permis de renvoyer simplement à ces pages. Si on adopte la manière de voir qui y est exposée, — à savoir que l'expérience n'est pas réception pure d'un donné purement extérieur, — je ne contesterai plus rien: on se sera placé en effet au point de vue de l'action, au point de vue de l'immanence. Qu'on veuille bien y réfléchir: l'expérience véritable est *épreuve* plutôt que *preuve*, surtout en des matières où manque la possibilité de constatation par les sens. Elle ne consiste pas en un simple enregistrement passif: elle ne saurait donc se prêter à aucun *extrinsécisme* [3].

Ici doit naturellement se placer l'examen d'une très grave question, celle qui concerne *la liberté de l'acte de foi*. J'en ai dit un mot dans mon premier article. Mais il y faut insister davantage.

Commençons par exposer les deux termes entre lesquels il s'agit d'opérer une conciliation:

1° — *L'adhésion de foi doit être fondée sur des preuves certaines.* — La tradition l'enseigne; déjà Origène l'affir-

1. Serait-ce parce que je suis professeur de mathématiques?

2. *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 25 février 1904. — Il y est surtout question de l'expérience physique, mais la transposition est facile. Voir la note V, à la fin du volume.

3. Par quel contre-sens bizarre en est-on venu à croire qu'il s'agissait pour moi d'une expérience purement individuelle où chacun aurait à se comporter comme s'il était seul? L'expérience que j'invoque est une expérience *historique* et *sociale*, c'est l'expérience *collective* et *séculaire* de tout le peuple chrétien. En tant qu'épreuve par la durée, elle s'appelle *tradition*. En tant que vie et action communes, elle a l'*Eglise* comme organe et comme interprète. Ce qui n'empêche pas que chacun de nous, pour s'insérer en elle, pour y prendre part, pour la poursuivre et se l'assimiler, doive l'accompagner d'une expérience psychologique et morale, celle-ci individuelle ou plutôt *personnelle*.

Digitized by Google

mait contre Celse; S. Augustin, S. Thomas le disent en des textes nombreux; plus récemment Bautain et Bonnetty furent obligés d'y souscrire; Pie IX le déclara explicitement à plusieurs reprises; et enfin le Concile du Vatican fit de cette proposition un dogme défini. D'ailleurs n'est-ce pas nécessaire pour que l'adhésion de foi soit un acte légitime, un acte humain et moral? On sait même que les preuves doivent être telles qu'elles excluent toute possibilité de doute raisonnable: si bien qu'il faut tenir pour insuffisante en l'espèce une connaissance seulement probable du fait de la révélation. (Prop. 21 condamnée par Innocent XI, décret du 2 mars 1679.)

2° — *L'adhésion de foi est un acte libre.* — Ici encore la tradition est unanime et l'on pourrait citer des témoignages à l'infini, sans compter le canon bien connu promulgué par le Concile du Vatican. Au surplus peut-il en être autrement, alors que la foi est une vertu, qu'elle a un caractère moral, qu'elle agit comme principe de vie surnaturelle, qu'elle est pour l'homme obligatoire et méritoire?

Cela posé, comment les preuves préalables peuvent-elles être certaines et la foi néanmoins demeurer libre? Il semble que, si aucun doute ne subsiste sur la rigueur de la démonstration, l'acte de foi se présente forcément comme une conclusion nécessaire et que, s'il n'en est pas ainsi, ce ne peut être que par insuffisance de la démonstration préalable. Voilà en deux mots le dilemme.

Avant de chercher à le résoudre, comprenons bien toute l'étendue de la liberté requise.

Il y a d'abord liberté pour chacun d'examiner ou de ne pas examiner les preuves. De cette liberté nous avons une expérience quotidienne. Mais elle ne suffit point. La foi reste libre même au cours de la recherche, même à l'instant de conclure, même une fois la conclusion adoptée.

On pourrait être tenté de dire qu'il y a aussi liberté d'attitude intérieure au cours de la recherche, celle-ci exigeant le concours d'une bonne volonté sincère par

Digitized by Google

laquelle on se rend perméable aux lumières de l'évidence. Et assurément l'expérience de chaque jour nous montre cette liberté en exercice. Mais elle ne suffit point encore. Car il faut qu'il y ait liberté jusque dans l'acte de conclure et que cette liberté subsiste même après conclusion tirée.

Dira-t-on que la liberté qui nous occupe est une simple liberté de contradiction, la liberté d'un refus dans le passage du jugement de foi à l'acte de foi? Assurément cette liberté existe. Une expérience répétée nous montre l'homme capable de ne pas vouloir agir conformément à ce que pourtant il ne peut s'empêcher de voir vrai. Mais là n'est point toute la liberté de la foi. En effet, si l'on commence par admettre l'évidence du devoir de croire, la liberté de contradiction qui subsiste n'est plus que le pouvoir de se refuser à la mise en pratique, au passage d'une *foi morte* ou *foi de pure connaissance* à la *foi vivante* ou *foi du cœur*. Seule, donc, celle-ci serait libre, non la première. Or c'est là en propres termes l'erreur d'Hermès, condamnée par le Concile du Vatican [1].

En résumé, il faut dire que c'est à tous ses moments et dans toutes ses phases l'adhésion de foi elle-même qui est libre.

Cela étant, interrogeons les théologiens. Leurs avis diffèrent beaucoup. Pour ne citer que les grandes classes de théories sans entrer dans la discussion des détails, Billuart et l'École de Salamanque, Suarez et Mazella, de Lugo et Franzelin sont loin de professer les mêmes opinions. Toutefois il y a quelque chose de commun à tous; et voici comment on peut formuler ce quelque chose: « *L'entendement porte un jugement sur la valeur des motifs de crédibilité et sur l'obligation de croire qui en résulte. La volonté éclairée par ce jugement se détermine à croire ou à ne pas croire. C'est de cette détermi-*

1. Remarquons que le Concile, en affirmant la liberté de la foi, dit *assensum* et non plus *obsequium*.

Digitized by Google

nation, qui commande ou refuse l'acte de foi, que vient la liberté de cet acte (1). »

Voilà bien l'intellectualisme, avec son habituel postulat de morcelage: séparation, puis juxtaposition de deux éléments hétérogènes, à savoir le *jugement de foi* et l'*acte de foi*, dont l'un ressortit à l'intelligence, l'autre à la volonté, qui travaillent chacune à part, la seconde actionnant du dehors la première (2).

Rien de plus contraire aux données de l'observation psychologique et à celles de l'expérience religieuse. En outre voyons les conséquences. En quoi consiste ici l'adhésion de foi proprement dite? De deux choses l'une. Ou bien on la place dans l'intelligence: et alors elle n'est pas libre, puisqu'elle se produit avant que la volonté soit intervenue. Ou bien on veut qu'elle soit libre et — contrairement à l'intellectualisme dont on s'inspire — on la place dans la volonté: mais alors elle n'est plus intrinsèquement raisonnable, puisque la volonté — une fois séparée radicalement de l'intelligence — n'est plus qu'une force aveugle (3). Quant à placer l'adhésion à la fois dans l'intelligence et dans la volonté, l'une mue par l'autre, cela reviendrait à la disloquer violemment, à la couper en deux morceaux hétérogènes; sa *rationabilité* et sa *liberté* ne parviendraient pas à se rejoindre; et l'on aboutirait en fin de compte à ces deux absurdités: un jugement qui ne serait pas un acte, un acte qui ne serait libre que d'une liberté d'indifférence.

Le dilemme est insoluble dans l'hypothèse intellectualiste, car c'est cette hypothèse même qui le crée. On sépare d'abord radicalement l'œuvre de l'intelligence et celle de la volonté, l'une précédant l'autre; puis on

1. VACANT, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*. t. II, pp. 79-80.

2. Comment la volonté, conçue comme extérieure à l'intelligence, peut-elle *contraindre* celle-ci à produire un acte qui soit néanmoins *raisonnable?*

3. Qu'on veuille bien y faire attention. On parle de volonté *éclairée* par l'intelligence, comme si l'intelligence projetait du dehors sa lumière sur la volonté obscure en elle-même. Cela ne servirait à rien, si la volonté n'avait un œil intérieur capable de percevoir cette lumière.

Digitized by Google

veut que l'adhésion de foi porte sur des vérités d'ordre purement intellectuel; dans ces conditions, les preuves qu'on en donne doivent être aussi d'ordre purement intellectuel; mais alors, si elles sont certaines, elles engendrent fatalement un assentiment qui n'a rien de libre. Va-t-on dire que cet assentiment n'est pas l'adhésion de foi proprement dite, parce qu'il se fonde sur des raisons et non pas sur l'autorité de Dieu? Cela revient à superposer une seconde adhésion à la première. *Imbroglio* bien singulier, au point de vue psychologique! Sans compter que la seconde adhésion — acte relevant d'une volonté aveugle, sans rapports par conséquent avec les preuves fournies — n'est plus en elle-même une adhésion raisonnable.

La seule solution possible est de rompre avec l'intellectualisme. Renonçons à prétendre que la preuve soit achevée avant que l'adhésion commence. La volonté est immanente à l'intelligence, et réciproquement. Jugement de foi et acte de foi sont simultanés, intérieurs l'un à l'autre (1). L'évidence, la certitude, les preuves ne sauraient être ici que d'ordre pratique et moral, en telle manière que leur développement même suppose et implique l'exercice de la liberté. Mais nous aboutirions ainsi à une sorte de probabilisme sentimental si c'était à des vérités théoriques et spéculatives, à des conclusions purement intellectuelles, bref à des théorèmes que nous entendions arriver par ces voies. Au contraire le pragmatisme conduit à une interprétation qui coupe court à une telle difficulté. En effet la nature même de l'évidence et de la certitude en jeu, comme des vérités qu'il s'agit d'atteindre, exige alors l'intervention de la liberté, qui se concilie dans ce cas avec la rigueur des preuves parce que c'est elle justement qui fonde cette rigueur.

On voudra bien remarquer la différence entre la

1. Nous sommes ici en face d'une question qui se pose après morcelage sur le bord même d'une coupure: elle ne peut être résolue que par abandon du morcelage dont elle marque la limite d'emploi légitime.

Digitized by Google

doctrine que je défends et le « pragmatisme » anglais contemporain. Celui-ci, semble-t-il, substitue en somme au souci de la *vérité* une préoccupation de simple *utilité*. Je ne propose rien de pareil. Tout ce que je dis, c'est qu'en l'espèce la recherche du vrai doit être agie et vécue autant que pensée, que le discernement ne peut s'opérer ici que par expérience, par épreuve de mise en pratique, bref par un essai de réalisation effective. L'évidence ne précède pas l'adhésion, ne s'achève pas avant et sans elle: évidence et adhésion se supposent réciproquement. A chaque instant, pour pouvoir aller plus loin, il faut conformer sa conduite à ce qu'on a déjà saisi. On ne continue à voir et surtout on ne voit davantage qu'à ce prix, comme on ne peut découvrir certains sommets qu'après en avoir gravi d'autres. L'intelligence ne saurait prendre les devants sur l'action, car nous avons affaire à de ces réalités d'ordre moral qui ne peuvent être perçues que pour autant qu'on les accepte et qu'on les vit. Ainsi l'exercice de la liberté est une condition intérieure de la genèse même des preuves; il est requis pour que celles-ci se constituent, se développent et prennent toute leur force [1].

On voit finalement comment le pragmatisme résout sans peine le problème que l'intellectualisme rendait au contraire insoluble. Cette longue digression nous a menés fort loin de M. Portalié. J'y reviens maintenant. Et je recommence à feuilleter le second article des *Etudes*, toujours à propos de la deuxième objection.

Il a été question jusqu'ici du genre de certitude et de rigueur que comportent les preuves apologétiques et de la méthode qui convient à la démonstration de la foi. J'en ai dit assez pour le but que nous poursuivons. Approfondir les indications précédentes ne pourrait être que l'objet d'un autre travail. Donc je passe.

Après cela, M. Portalié s'embarque dans un long commentaire des objections que M. Poincaré m'adressa jadis. Il est clair que je ne puis entreprendre ici leur

1. La certitude correspondante s'appelle *certitude morale:* nom qui désigne non pas un *degré*, mais un *genre* de certitude.

Digitized by Google

discussion. Aussi bien n'a-t-elle rien à voir avec notre sujet. Mais je veux rétablir quelques faits, très brièvement.

Je ne considère pas l'intelligence comme irrémédiablement impuissante. Mais je combats la conception d'une intelligence séparée de la vie et en tout cas je conteste qu'une telle intelligence séparée de la vie soit capable d'atteindre la vérité pure, au sens philosophique du mot. Il est vraiment bien étrange qu'on m'accuse de « nier toute métaphysique », de « conclure à un relativisme absolu ». Le contre-sens est aussi complet que possible et il faut, pour le commettre, n'avoir pas lu *une seule ligne* de mes autres écrits [1]. Et alors pourquoi en parle-t-on?

Il est absurde de me faire dire que la science est composée *uniquement* de conventions arbitraires. J'ai proclamé le contraire de la façon la plus explicite. Mais je prétends qu'il y a, dans les postulats constitutifs de la science, dans ces postulats au delà desquels *par définition* elle s'abstient de remonter, une part de convention — arbitraire aux regards de la connaissance pure — qui provient de préoccupations pratiques inconscientes. Cette part de convention — inhérente à la science même et par suite indéterminable par elle — oblige à formuler les conclusions suivantes: 1° *la science aboutit à l'utile plus qu'au vrai, elle n'atteint le vrai que par son côté utilisable;* 2° *la science saisit les choses, non dans leur vérité intrinsèque, mais sous les espèces de la réaction pratique provoquée par elles en nous;* 3° *la science ne soutient avec la réalité qu'une relation lointaine traversée de beaucoup de contingence et elle ne saurait par ses propres forces définir cette relation* [2].

Je n'accepte pas une seule des objections de M. Poin-

1. Voir, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, les articles suivants: *Science et Philosophie* (1899 et 1900), *Un positivisme nouveau* (1901), *Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie* (1901).

2. Dans tout ce passage, j'entends parler seulement des sciences dites *positives*.

Digitized by Google

caré [1]. Elles reposent toutes sur une fausse interprétation de ma doctrine. Libre à M. Portalié de les estimer irréfutables, pour les besoins de sa thèse. En ce qui me concerne, je n'ai pas même à les réfuter : elles ne portent pas ; et la seule réponse que je leur doive est un renvoi aux textes. Ainsi j'ai parlé moi-même de la nécessité du discours comme moyen de transmission : cela empêche-t-il que l'emploi du discours entraîne d'inévitables déformations dont il y ait lieu de faire la critique ? De même, je n'ai jamais soutenu que nous ne puissions rien connaître, ni que la science soit sans valeur comme instrument de connaissance : j'ai dit seulement — et je le maintiens — que la science ne nous livre du réel que des symboles à déchiffrer et que la philosophie seule — par d'autres procédés que ceux de la science — peut opérer ce déchiffrement. Toutes ces accusations de « nominalisme », de « scepticisme », sont bien singulières, adressées à une doctrine qui reconnaît à la pensée humaine le pouvoir de pénétrer le réel jusqu'à l'absolu. De ce que je n'ai reconnu un tel pouvoir qu'à la pensée-action, faut-il déduire qu'à mes yeux il n'y a de réalité que dans nos impressions fugitives et changeantes ? Ce serait avoir une idée bien bizarre de l'action : est-ce que M. Portalié ne fait aucune différence entre un mystique et un esthète ? Quant à la nature du fait brut et à ses rapports avec le fait scientifique, M. Portalié déclare que M. Poincaré en a fait une analyse « d'une extrême finesse » : M. Duhem, parlant en physicien, me disait, lui, qu'il la trouvait « beaucoup trop grosse et trop simple » [2]. Je me range à son opinion ; aucun fait n'a d'existence et de valeur scientifiques que dans et par une théorie, d'où il suit qu'en toute rigueur c'est le savant qui fait les faits scientifiques ou, si vous préférez, qui fait scientifiques les faits.

Mais je ne veux pas insister ici. Je n'insisterai pas non plus sur la comparaison que M. Portalié institue

1. Telles que M. Portalié les fait siennes.
2. Cf. DUHEM, *La théorie physique*, Paris, Chevalier et Rivière, 1906.

Digitized by Google

entre la conception dynamique et la conception statique de la vérité. La première lui a complètement échappé: les reproches qu'il lui adresse prouvent qu'il la croit tout autre qu'elle n'est. On dirait qu'il ne voit point de milieu entre un accroissement de vérité par addition numérique de pièces dont chacune serait immuable en soi et un état d'agitation incohérente, de révolution désordonnée, de changement radical et perpétuel. Est-ce que la notion de *vie*, — avec celles de progrès, d'évolution, de suite, qu'elle implique, — avec celle aussi d'organisme, c'est-à-dire d'ensemble où chaque modification partielle entraîne une modification intime du tout, — ne fournit pas un moyen terme? Quant à la définition scolastique: « *adaequatio rei et intellectus* », ce n'est pas du tout ce que pense M. Portalié qu'on lui reproche: à savoir, l'appel à une impossible *adéquation*. Non, c'est quelque chose de bien plus grave. Cette définition envisage d'un côté la *chose*, de l'autre l'*idée* que nous en avons; puis elle fait consister la vérité en une conformité de l'idée à la chose. Eh bien! une telle manière de procéder conduit tout droit au scepticisme, à l'impossibilité de toute vérification effective. Car, pour s'assurer de la conformité requise, il faudrait connaître la chose autrement que par l'idée qu'on en a, en dehors de cette idée, par une sorte de vue directe, exactement comme on ne peut contrôler la ressemblance d'un portrait que par comparaison avec l'original directement contemplé. Voilà, en un mot, l'objection des modernes. Je ne vois pas que M. Portalié y ait répondu (1).

TROISIÈME OBJECTION. — Je n'en dirai qu'un mot, pour ne pas répéter encore une fois des choses que j'ai déjà dites à plusieurs reprises. Car M. Portalié n'a pas un grand souci de précision; il ne serre pas de bien près les problèmes; et avec lui, de quelque objection qu'il s'agisse, la réponse qu'on reçoit est toujours sensiblement la même, basée sur les mêmes contre-sens.

1. Voir *Correspondance de l'Union pour la Vérité*, 1906, n° I.

Digitized by Google

Je ne rejette nullement les dogmes; ce que je rejette, c'est une certaine manière de les concevoir [1]. Je crois qu'à vouloir les définir *en tant que dogmes* dans un langage de théorie spéculative on aboutit à des résultats trop peu clairs pour supporter l'adhésion de foi avec son caractère irréformable et absolu [2]; mais je crois aussi que les définitions pragmatiques échappent à ce défaut. Je ne puis que regretter pour lui de voir M. Portalié donner à entendre que c'est à propos des dogmes eux-mêmes que je parle de « formules purement verbales » et que j'écris le mot de « pharisaïsme ». De même quand il dit que pour moi « tout dogme est impensable, est un non-sens ». Vraiment il y a des erreurs qu'il n'est pas permis de commettre.

Je devrais insister sur ce point si à un degré quelconque il était intéressant ou utile de répondre en détail à Mgr Turinaz. Je reprendrais alors la phrase de mon premier article qui l'a si fort scandalisé: « C'est l'homme qui, avec ses opinions, ses théories, ses systèmes, fournit aux dogmes leur matière intelligible »; j'ajouterais, au risque de l'indigner toujours davantage, que c'est l'homme également qui fournit à la révélation le matériel de mots et d'images dont elle se sert comme d'un corps pour s'exprimer, les idées mêmes qu'elle utilise comme véhicules; et, prenant pour texte ces paroles de S. Augustin (*de Trin.*, VIII, 8): « *Credimus Jesum Christum natum de Virgine, quae Maria vocabatur. Quid sit autem virgo, quid sit nasci, quid sit nomen proprium non credimus, sed prorsus novimus* , je lui montrerais sans peine qu'il est contraire à la tradition et au bon sens de trouver là « un outrage aux dogmes, à la

1. Si une certaine philosophie était si intimement liée au dogme que celui-ci ne puisse s'en passer, comment donc aurait-on fait aux premiers siècles de l'Eglise, quand cette philosophie n'était pas encore inventée?

2. Il est très vrai que les philosophes ne sont pas toujours parfaitement clairs; mais aussi ils ne réclament pas pour leurs doctrines une adhésion absolue et irréformable, et surtout ils ne présentent pas l'adhésion à ces doctrines comme nécessaire à tous pour le salut.

Digitized by Google

révélation, à Dieu lui-même » (1). Mais à quoi bon discuter avec qui n'écoute pas? Je reviens donc à M. Portalié et continue de feuilleter rapidement son deuxième article.

Je n'ai pas à défendre M. Sertillanges. Il s'en est acquitté lui-même de façon à ne donner à personne, j'imagine, la tentation d'y revenir. Mais je veux déclarer encore une fois que je ne professe pas plus que lui l'agnosticisme. Autre chose est de soutenir que nous ne pouvons rien connaître de Dieu et des réalités surnaturelles; autre chose de définir la connaissance que nous en avons au point de vue proprement dogmatique comme une simple connaissance de fait.

Je n'ai pas davantage soutenu que les dogmes « ne représentent rien à notre esprit ». *Ils représentent, en symboles d'action, des vérités de l'ordre pratique, qui jouent par rapport à nos spéculations théoriques un rôle de faits et de données.* Je sais bien que même un enfant, interrogé au catéchisme, saura exprimer le « concept naïf » qu'il s'en forme. Mais c'est justement parce que le concept est « naïf » et ne peut pas ne pas l'être que, reconnaissant à l'enfant lui-même (2) la puissance de croire avec une foi aussi valable que celle du philosophe le plus profond, je prétends que sa foi ne s'adresse pas à sa représentation prise en tant que représentation théorique.

Après cela, c'est M. Fonsegrive qui est pris à partie. Je n'ai pas à répondre pour lui (3). Mais je veux donner un exemple des audaces doctrinales que M. Portalié se permet pour son propre compte. M. Fonsegrive écrivait dans la *Quinzaine* du 16 mai 1905: « Les réalités signifiées par les formules dépassent infiniment tout ce que peut concevoir notre intelligence. Or c'est à ces réalités que nous adhérons par la foi; notre foi n'est donc pas arrêtée ou limitée par des concepts; elle

1. Mgr TURINAZ, Seconde brochure, p. 20.
2. *Talium est enim regnum coelorum* (MATTH., XIX, 14).
3. On trouvera la réponse de M. Fonsegrive dans la *Quinzaine* du 1er janvier 1906.

Digitized by Google

va plus loin par nos idées (1). » M. Portalié (2) fait suivre cette citation du commentaire que voici : « *Là est l'illusion capitale du système : il n'est point vrai que notre foi aille plus loin que nos idées....* ». Et un peu plus loin il ajoute : « *Il y a contradiction dans les termes à prétendre que notre foi dépasse nos idées* (3). » Si ce n'est point là du rationalisme pur, où en trouvera-t-on jamais ? De nouveau je marque une énormité théologique au compte de M. Portalié. Il siérait peut-être à qui s'érige en défenseur de l'orthodoxie d'avoir une doctrine un peu plus sûre (4).

QUATRIÈME OBJECTION. — « Enfin, — dit toujours M. Portalié — au nom de l'unité de l'esprit humain, M. Le Roy repousse toute affirmation dogmatique.... » — *C'est faux :* il aurait suffi de me lire sans préjugé pour s'en apercevoir. Faut-il répéter pour la dixième fois que je ne rejette nullement l'affirmation dogmatique elle-même, mais seulement la conception intellectualiste qu'on s'en fait ? Je persiste à prétendre que ce n'est pas la même chose. A mon tour de rester stupéfait qu'on ne réussisse pas à le voir.

Assurément l'incohérence que je signalais dans mon premier article ne consiste pas à compléter la connaissance de la nature par celle de son Auteur, ni même à prendre les données de la foi pour matières et thèmes de développements rationnels. Mais elle consiste à placer

1. *Catholicisme et libre pensée*, p. 223.
2. Page 331 de son deuxième article.
3. Cf. ce texte de S. BERNARD sur la foi (*Serm.* 76 *in Cant.*, n. 6) : « *Attingit inaccessa, deprehendit ignota, comprehendit immensa, apprehendit novissima, ipsam denique aeternitatem suo illo sinu vastissimo quodammodo circumcludit. Fidenter dixerim, aeternam beatamque trinitatem, quam non intelligo, credo : et fide teneo, quam non capio mente.* » — Cf. aussi le Concile du Vatican déclarant Dieu « *super omnia, quae praeter ipsum sunt et* CONCIPI *possunt,* INEFFABILITER *excelsus* ». (Const. *Dei Filius*, cap.
4. Si M. Portalié réclame et prétend qu'on peut interpréter sa phrase dans un sens acceptable, je lui demanderai pourquoi il ne nous applique pas une méthode semblable : ce serait assurément plus facile que dans son cas.

Digitized by Google

sur le même plan, dans la même perspective, — en les appelant les unes et les autres des *théorèmes*, en leur attribuant un même caractère *spéculatif*, — les affirmations proprement dogmatiques, envisagées en tant qu'on leur doit une adhésion irréformable et absolue, et les affirmations scientifiques ou philosophiques, dont l'essence est d'être toujours en transformation et en progrès.

La question est un peu plus complexe que ne le croit M. Portalié. Je recueille cette phrase de lui: « Sans doute la chimie, l'histoire naturelle, l'astronomie sont étrangères à la sphère des connaissances religieuses. » Pour l'astronomie, il n'y a pas si longtemps que d'aucuns le reconnaissent. Et pour ce qui est de l'histoire naturelle, M. Portalié veut-il signifier par là qu'à ses yeux le problème du transformisme et de l'évolution n'a aucune portée religieuse? Pour moi, je répondrais sur ce point dans les mêmes termes que M. Sertillanges [1]. Mais que M. Portalié veuille bien nous dire comment, avec sa conception, il évite en ce cas toute rupture d'unité dans l'esprit!

Pour le reste, à quoi bon discuter des objections qui reposent sur un contre-sens initial? En vérité je ne reconnais pour mienne aucune des sottises que M. Portalié m'attribue. Il s'indigne avec beaucoup de véhémence. Mais son indignation porte à faux. Je n'ai jamais voulu séparer la morale du dogme ni l'action de la pensée: s'il y a un reproche auquel je ne pouvais pas m'attendre, c'est assurément celui-là. Je n'ai jamais non plus méprisé la connaissance religieuse comme inutile et inféconde: ce que j'ai osé dire et ce que je répète, c'est tout simplement que la conception intellectualiste risquait de la faire paraître telle. Quant à la dernière chicane que me cherche mon contradicteur à propos des épithètes « *immuable* », « *étranger au progrès* », j'observe qu'elle implique une confusion complète

1. *Réponse à M. Franon*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n° de juillet-octobre 1905, p. 252. (Voir la note IV à la fin de ce volume.)

Digitized by Google

entre *théologie* et *dogme:* ce qui me dispense d'insister.

En terminant, M. Portalié déclare n'avoir pas « le courage de poursuivre ». Sur ce point, il aurait mieux fait de ne pas commencer. Car c'est plutôt à moi qu'il appartient de m'étonner du contraste offert par des arguments si faibles et si mal dirigés « avec l'assurance triomphante qui les propose comme invincibles ».

Digitized by Google

XIV. — CONCLUSION.

Il faut finir. Je ne discuterai pas l'accusation de kantisme. Mieux vaut attendre pour cela qu'on ait lu et compris Kant : ce qui me laisse du loisir. Au surplus il y a des plaisanteries — ou des naïvetés — qu'il serait ridicule de prendre au sérieux. Celle-là est du nombre (1).

Je ne discuterai pas davantage l'accusation d'ignorance portée contre ceux qu'un souci de charité intellectuelle et d'apostolat efficace a engagés dans des voies où ils ne savaient que trop bien, hélas! ce qui les attendait. Ceux-là pourtant ont peut-être fait plus d'études préparatoires qu'on ne suppose. Qui sait? Tout le monde ne se ressemble pas, ils ont peut-être le scrupule de ne parler que de ce qu'ils savent. Ils ont beau être parfois « de simples laïques » : cela n'empêche pas qu'ils puissent connaître et comprendre les matières de théologie (2). Je ne relèverai pas toutes les amabilités dont on les gratifie. Ce sont là de ces choses qui portent

1. Voir l'Appendice III dans les *Essais de philosophie religieuse* de M. l'abbé LABERTHONNIÈRE.

2. On dirait par moments que M. Portalié réclame pour ceux qui pensent comme lui une sorte de monopole, je ne sais quel privilège de grâce illuminante : « Ne lit pas, ne comprend pas qui veut les docteurs d'Hippone ou d'Aquin ». (*Etudes* du 5 août 1905, p. 338.)

Digitized by Google

leur sanction avec elles. Et que dire des exhortations et avertissements dont on les comble? Plût à Dieu qu'on suive toujours tant de conseils si excellents! Il y a dans l'Évangile une certaine parabole de la paille et de la poutre que nul ne peut considérer comme ne s'appliquant pas à lui.

Mais laissons. « Reste à signaler une dernière illusion des partisans du dogmatisme moral, sur laquelle ses partisans appuient leur grande objection, l'objection invincible. » Et voici comment M. Portalié formule cette objection: « Si vous gardez votre intellectualisme et vos dogmes anciens, vous serez sans action sur les esprits de notre temps (1). » — Je me perds à chercher où quelqu'un d'entre nous a pu dire quoi que ce soit d'analogue à cela, dans le sens où on nous le prête. Si nous ne sommes pas des « naïfs », nous prétendons du moins à une entière sincérité. Jamais donc il ne nous est venu à l'esprit de plaider sans conviction, d'utiliser des modes ou de nous rallier par tactique à des opinions ambiantes. Nous ne croyons pas qu'en pareille matière la diplomatie soit une méthode avouable. Nous réprouvons sans réserve, au nom de la morale autant et plus que de la logique, lorsqu'il s'agit de défendre ou de propager la foi, les habiles et leurs habiletés. Sacrifier la vérité à l'influence ou au succès, nous jugerions cela malhonnête et criminel. Là-dessus aucun désaccord entre nous et M. Portalié. Sur qui donc portent ses coups?

Autre chose. M. l'abbé Bousquet (2) nous traite d' « apologistes maladroits » qui déchaînent la tempête au lieu de procurer aux esprits la lumière et la paix, d' « apologistes en chambre » qui professent une science « égoïste et dédaigneuse » et qui ne s'inquiètent pas du « scandale » dont leur imprudence peut être cause. Apologistes en chambre! Vraiment qu'en sait-on? J'admire avec quelle désinvolture on tranche ce qu'on ignore. Qu'on l'apprenne donc: nos efforts ne sont pas le fait de spéculatifs ombrageux et hautains enfermés loin de la

1. *Loc. cit.*, p. 340.
2. *Revue pratique d'apologétique*, 1er décembre 1905.

Digitized by Google

vie réelle dans leur tour d'ivoire, ils sont nés au contact immédiat des âmes qui souffrent et qui cherchent, ils ont subi le contrôle de l'expérience la plus concrète. Quant aux « scandales » et aux « tempêtes », est-ce nous en bonne justice qui en sommes responsables? est-ce nous qui avons pris un ton de colère et de querelle, qui avons voulu empêcher nos contradicteurs de faire entendre leurs explications, qui avons fait appel aux mesures de rigueur contre les personnes, qui avons travesti les opinions ou les desseins, qui avons remplacé la discussion par la délation, les arguments par des anathèmes? On parle de trouble jeté dans les âmes. Si quelque chose a pu produire ce résultat déplorable, ce sont les mœurs intellectuelles dont on a donné le spectacle.

Enfin M. Portalié (1) demande à ce qu'il nomme « la nouvelle école » de bien vouloir établir « son bilan de conquêtes ». Ce ne serait peut-être pas si difficile, mais ce serait sûrement indiscret. Qu'on veuille bien attendre les quelques années qui sont nécessaires pour que le fruit de nos travaux puisse apparaître publiquement. Au reste, si l'on veut placer le débat sur ce terrain, nous attendons que l'ancienne école ait établi le bilan de ses pertes. Les faits sont là. De son propre aveu, elle a régné sans conteste jusqu'à ces derniers jours. La situation où nous sommes témoigne de la moisson qu'elle a semée. *A fructibus eorum cognoscetis eos...*

Mais non! Trève aux attaques et aux ripostes! Je ne veux pas poursuivre une discussion ainsi devenue polémique. Rien ne serait plus facile, assurément; et je vois même très bien par où je pourrais prendre une offensive dont on garderait le souvenir. Mais rien aussi — je le vois mieux encore — ne serait plus stérile et plus vain, ni surtout plus contraire à l'esprit de charité par qui seul notre recherche restera ce qu'elle doit être : une œuvre de vie chrétienne. Rétorquer des arguments, retourner des accusations, qu'est-ce que cela prouve, en

1. *Etudes* du 5 août 1905, p. 340.

Digitized by Google

somme? A l'heure présente, nous avons peut-être mieux à faire que de nous disputer. Les âmes sont là, d'innombrables âmes, qui souffrent, qui attendent, qui se désolent dans la détresse et dans la nuit, et qui appellent par toutes les voix de leur misère non pas l'abstracteur de systèmes, non pas le théoricien d'école, mais Celui qui vit et qui fait vivre. A ces âmes errantes et qui se tournent anxieusement vers nous, espérant un réconfort et une aide, allons-nous répondre par une philosophie dédaigneuse de leurs besoins les plus poignants, de leurs convictions les plus légitimes et les plus fécondes? A qui nous demande du pain, allons-nous donner des pierres? A qui vient à nous d'un cœur sincère et pour obéir à l'exigence de cette sincérité même, allons-nous imposer de rompre avec ce qui fut le commencement de sa foi? Ne pensons pas seulement à ceux qui se posent en adversaires ou en ennemis; pensons davantage à ceux qui « cherchent en gémissant ». Le nombre en est grand, dans l'Église visible et hors d'elle. Ne soyons pas pour eux par nos querelles une occasion de scandale et de doute. Travaillons de concert, selon nos aptitudes et nos forces, à procurer le règne de Dieu. Nous ne sommes pas tous destinés au même rôle. Mais chacun de nous peut et doit manifester un aspect de la vérité totale. Et ces aspects, — croyons-le fermement, — divers en apparence pour nos courtes vues, se rejoignent, se concilient et se complètent au fond.

A mes contradicteurs en qui je me refuse à ne point voir des amis, j'adresse avec confiance, en terminant, cet appel devant Dieu: aidons-nous mutuellement à croître dans la vérité et travaillons à nous unir plutôt qu'à triompher les uns des autres. Nous professons la même foi, nous participons à la même vie, nous sommes résolus à la même obéissance, nous communions dans la même prière, nous avons au cœur le même désir et le même amour. Par quoi donc pourrions-nous être séparés? Que notre effort se conforme au vœu suprême

Digitized by Google

de Jésus : *ut sint consummati in unum !* Mais cette unité vivante n'est pas de celles qui se réalisent d'un coup par contrainte sans nuances ni progrès. Et nous devons craindre toujours de la rapetisser à la mesure de nos étroitesses. *Ubi Spiritus, ibi libertas.*

Digitized by Google

Digitized by Google

SCOLASTIQUE
ET PHILOSOPHIE MODERNE [1].

On parle souvent de la « philosophie moderne » comme d'une doctrine qui contredirait point par point la « philosophie ancienne », mais qui présenterait cependant les mêmes caractères, étant comme elle un système clos et achevé, avec sa réponse toute prête pour toutes les questions. C'est là une grande erreur, dont il serait avantageux de dissiper l'illusion, car aujourd'hui plus que jamais elle est cause de malentendus et de méprises toujours déplorables, parfois ridicules.

Il n'y a pas deux philosophies, l'une *ancienne*, l'autre *moderne*, opposées comme le bon et le mauvais principe des Manichéens. Il y a simplement *la* philosophie, *perennis philosophia*, dont l' « ancienne » a été un moment, dont la « moderne » est le moment présent. Et chacun de ces moments se résout à son tour en plusieurs autres.

Défions-nous des classifications trop simples, des dichotomies statiques inventées pour les besoins du lan-

1. Extrait de *Demain*, n° du 15 juin 1906. — Le lecteur comprendra que je m'attaque seulement à des tendances d'esprit. Cela n'empêche pas qu'un *thomiste*, par exemple, puisse être un *philosophe moderne*.

Digitized by Google

gage. L'histoire ne tient pas dans une antithèse. Le problème philosophique ne se pose pas sous la forme d'un dilemme éternel. En réalité, la pensée humaine fait mieux qu'osciller entre deux termes extrêmes, entre deux limites immobiles, entre deux pôles d'une alternative sans nuances. Malgré telles ou telles régressions transitoires, son mouvement d'ensemble est un progrès continu toujours dans le même sens, non pas une option globale, un choix par oui ou non à opérer une fois pour toutes entre deux partis contraires également définitifs, entre deux « blocs » antagonistes.

Est-ce à dire qu'il n'y ait pas de vérité, ou (ce qui reviendrait au même) que la vérité soit chose purement relative, changeant de fond en comble d'une époque à l'autre? Nullement. Mais cela signifie que la vérité (en tant qu'accessible à l'esprit humain) est chose vivante, qui se développe, qui évolue, qui se transforme avec suite. Elle s'accroît par intussusception comme un organisme, non comme un minéral par addition numérique. On n'a pas à choisir entre deux modes de cristallisation définis, qui seraient totalement distincts l'un de l'autre. La réalité, c'est un passage graduel et progressif à travers une série d'états qui se différencient par degrés insensibles. La série est d'ailleurs convergente; mais on ne saisit sa convergence que dynamiquement, non dans aucun de ses termes isolés.

Quel reproche adresse-t-on justement aujourd'hui aux partisans obstinés de la philosophie « ancienne »? Celui de s'enfermer dans un moment de l'histoire, comme si la philosophie était chose désormais faite et terminée, ne pouvant plus s'accroître que par addition matérielle, mais non se perfectionner ou se développer intérieurement dans ses principes mêmes. La scolastique a été à son heure la philosophie « moderne », mais il y a six cents ans de cela, et aujourd'hui rien ne pourra faire qu'elle ne soit pas la philosophie d'il y a six cents ans. Pourquoi vouloir arrêter la vie de la vérité à l'un des stades de son développement? C'est la tuer. Car, en tant qu'humaine, elle n'est pas une essence éternelle,

Digitized by Google

transcendante à tout devenir. Qui cesse de progresser, diminue; qui cesse de s'adapter et de se transformer, vieillit et meurt. L'esprit ne s'épuise dans aucun de ses moments; et un quelconque de ses moments — si glorieux soit-il — une fois séparé de ce qui le précède et de ce qui le suit, n'est plus qu'un cadavre inerte, bientôt un fossile. Le meilleur de chaque système, c'est de préparer ce qui le dépassera un jour. La vérité le traverse, mais ne s'arrête pas en lui.

Pour bien comprendre ma pensée à cet égard, rappelez-vous les *Sommes* de philosophie scolastique [1] : non pas la Somme de saint Thomas, qui fut à sa date une nouveauté, mais celles qui se bornent, aujourd'hui, à répéter littéralement saint Thomas, et qui ainsi ne font point ce qu'il a fait. Qu'y trouvez-vous? Un certain système de concepts et de principes dans lequel on s'enferme comme dans un point de vue définitif, et d'où l'on se contente d'*assister* au mouvement ultérieur de la pensée philosophique sans y prendre part, avec une attitude de *défense* et de *réfutation* uniquement. Deux choses manquent tout à fait: l'esprit de recherche et le sens de l'histoire.

Les scolastiques ne doutent pas assez, n'ignorent pas assez, ne sentent pas assez le mystère et l'infini des choses. Ils se comportent comme s'ils avaient définitivement résolu tous les problèmes, comme si, après eux, il n'y avait plus rien à chercher. Ils se contentent d'appliquer mécaniquement des principes tout faits, sans jamais refaire leur examen de conscience. Et, de plus, ils ne se préoccupent nullement d'entrer dans la pensée des autres, semblant admettre par postulat qu'ils n'ont rien à en apprendre, qu'ils n'ont qu'à la juger d'après sa ressemblance avec la leur. Et quelle idée enfantine s'en font-ils! Leurs anathèmes contre le kantisme ne le montrent que trop.

C'est le jour où l'on a cru devoir ainsi *s'arrêter* qu'est

1. Ce sont bien, malheureusement, des *sommes*, non des *organismes*; rien de moins homogène; on dirait un travail de marqueterie.

Digitized by Google

né le conflit entre ce qui a continué d'être à chaque époque la « pensée moderne » et ce qui est devenu depuis lors la « pensée ancienne », de plus en plus ancienne, en effet. Le conflit ne pourra que s'aggraver toujours davantage tant qu'on persistera dans la même attitude. L'écart ira croissant. On se comprendra de moins en moins, parce qu'on parlera des langues de plus en plus différentes. La philosophie est par nature invention et réinvention perpétuelles: mouvement en profondeur plutôt qu'en étendue, mouvement qui s'accomplit d'ailleurs avec *suite*, non par une succession incohérente de bouleversements et de révolutions, mouvement comparable, en un mot, au progrès de la vie, dont chaque état subsiste dans l'état suivant. De là, les caractères de la recherche philosophique: jamais de questions closes, point de résultats séparables de la méthode qui les engendre ou du système qui les enveloppe, des étapes successives dont chacune prépare la suivante en renouvelant les conditions de l'enquête, et non pas une marche linéaire à la façon de la science. La conquête du réel se fait par découverte de couches successives. La source jaillit plus riche, plus limpide, à mesure que l'on creuse davantage. Bref, approfondissement régressif plutôt que progrès par déduction; on avance vers un point de départ autant que vers un point d'arrivée; d'où nécessité d'un recommencement perpétuel. Donc, si nous voulons compter parmi les philosophes, ne repoussons pas plus Aristote et saint Thomas que Platon, Descartes ou Kant; mais aussi, ne nous en tenons pas plus à saint Thomas et Aristote qu'à Kant, Descartes ou Platon.

Les philosophes contemporains ne veulent nullement proscrire en bloc la philosophie scolastique: ils savent très bien qu'elle fut à sa date la philosophie tout court, et pour eux l'histoire de la philosophie *fait partie* de la philosophie elle-même. Mais ils ne sauraient accepter qu'on leur impose ce moment de la philosophie comme l'expression *ne varietur* de la vérité, comme la norme définitive et indiscutable de ce qui doit être à jamais

Digitized by Google

pensé. Ils se sentent, eux, en continuité avec l'École, car ils ont recueilli son âme, le souffle de vie qui l'a autrefois traversée et qui est en eux maintenant; et ce sont, au contraire, les scolastiques d'aujourd'hui qui leur paraissent avoir rompu la continuité du progrès, avoir brisé la tradition, en cessant, à partir d'une certaine époque, de chercher, d'inventer, de se renouveler, c'est-à-dire de vivre. Aussi bien, regardez l'histoire. Jusqu'au XIVe siècle environ, tant que l'École a élaboré sa doctrine, elle a été la philosophie vraie, j'entends la philosophie génératrice de vérité, la philosophie vivante, féconde, progressive. Comme elle ressemblait peu, alors, au squelette pétrifié qu'on présente aujourd'hui sous son nom! Quelle variété d'opinions et de théories! Quelle hardiesse de spéculation et de recherche! C'était un être vivant et agissant, non point cette nécropole de formules où dorment des idées-momies. Plût à Dieu qu'on ose encore ce qu'on osait jadis! Le conflit aurait cessé, car c'est un conflit d'esprit, d'attitude et de méthode, beaucoup plus qu'un conflit de thèses. Mais un jour désastreux est venu, — et il dure encore, — où l'École a cru avoir définitivement trouvé, où, par suite, elle s'est immobilisée, fixée, où elle a renoncé aux libres initiatives, où elle a pensé n'avoir plus à fournir aucun effort de conquête, où elle a donc cessé de chercher vraiment, pour se complaire aux jeux dialectiques, pour se borner désormais à se maintenir et à se défendre. C'est alors qu'elle a cessé aussi d'être féconde, qu'elle a perdu son empire sur les esprits, parce qu'elle ne produisait plus rien, parce qu'elle n'était plus dans la voie de la vérité croissante. Les faits parlent ici plus haut que toutes les dénégations. Quelles sont les œuvres de la scolastique contemporaine? On la voit réfuter, contredire, tout au plus se concilier péniblement (quand la résistance est devenue impossible) avec ce qui s'est fait sans elle ou contre elle. Mais le principe de son mouvement n'est plus en elle. D'après sa propre définition de la vie, *motus ab intrinseco*, elle n'est plus vivante. On dirait qu'elle s'est résignée à ne

Digitized by Google

plus recevoir d'impulsion que de ses adversaires. Qu'aurait-elle à dire, je le demande, si, par hasard, ceux-ci se taisaient? En un mot, elle apparaît stérile. Voilà exactement de quoi elle meurt. La parabole évangélique des talents doit être ici rappelée. Qui ne fait pas fructifier perd même ce qu'il avait. Ne pouvoir conserver qu'en acquérant toujours: c'est la loi universelle de la vie.

Voilà bien vraiment l'origine réelle du conflit. Les scolastiques d'aujourd'hui sont séparés de nous par six cents ans de spéculation philosophique. Les intermédiaires leur manquant, ils ne peuvent nous comprendre. Ils se sont arrêtés et nous avons continué à marcher: voilà toute l'affaire. Aujourd'hui, sur le chemin qui monte en tournant le long de la montagne, nous avons sur eux un tour entier d'avance; ils se croient tout près et pensent qu'ils vont facilement nous atteindre; et, en effet, quelques mètres seulement nous séparent; mais ce sont quelques mètres d'inaccessible rocher.

On dit parfois que la philosophie moderne, loin d'avancer avec méthode, s'épuise en réactions et revirements brusques, en discordes, polémiques et contrariétés, comme dans un état de crise perpétuelle. Rien n'est plus faux. L'accord est fait et s'affermit chaque jour sur un grand nombre de points. Même au sujet des autres, la diversité d'opinions n'est pas un chaos. Sans doute, l'histoire de la philosophie ne constitue pas une marche indéfectible vers le mieux, sans défaillances ni vicissitudes. On y observe des régressions, des écarts. Cependant, pour qui la considère dans son mouvement d'ensemble, dans l'orientation générale de son courant, un progrès continu y est visible, du moins en ce qui concerne l'esprit et la méthode. Les mêmes oppositions doctrinales reparaissent toujours, je le veux bien, mais à des plans différents; et les divergences diminuent. Il y a deux manières pour une variable de tendre vers une limite: soit en marchant toujours dans le même sens, soit en oscillant de part et d'autre. La seconde manière est souvent celle de la philosophie. A mesure que

Digitized by Google

les distinctions se multiplient et deviennent plus fines, plus nuancées, plus délicates, plus subtiles, à mesure que la pensée discerne mieux la richesse infinie latente au fond des grands principes générateurs de systèmes, à mesure aussi ces derniers se montrent capables d'un perfectionnement interne, qui suffit, d'ailleurs, à les rapprocher peu à peu, dans la proportion même où ils s'élargissent et s'épurent.

Il semble à quelques-uns que le conflit qui nous occupe soit entre deux philosophies radicalement différentes. Nullement. Il est entre deux âges de la philosophie. Or, un conflit de ce genre ne peut se résoudre que dynamiquement. Pour voir, en effet, comment deux formes embryologiques successives sont bien le même être vivant, il faut suivre la transformation graduelle qui mène de l'une à l'autre à travers une série continue d'intermédiaires. Le rapprochement brutal des deux extrêmes n'éclaircirait rien. Et c'est pourquoi, en dépit de demandes réitérées, aucun de nous n'écrira une « somme de philosophie moderne » pour la comparer, thèse par thèse, aux sommes de philosophie scolastique.

L'esprit humain a d'ailleurs une tendance instinctive à cesser de faire effort, à se complaire dans les résultats acquis, à croire qu'il est parvenu au terme de son progrès. Il y a une scolastique issue de Descartes, une autre issue de Leibniz, une autre encore issue de Kant. Et je suis certain d'avance qu'un jour il y en aura une issue de M. Bergson et de M. Blondel, une scolastique de l'action qui déjà peut-être commence. Et d'avance je repousse cette dernière au même titre que toutes les autres. Or, le *précis de philosophie moderne* que d'aucuns réclament ne serait pas autre chose qu'un manuel de cette scolastique nouvelle.

Du reste, je n'entends point dénier par là toute légitimité ni toute valeur à l'attitude scolastique. Elle a son domaine et son rôle. Dans l'ordre du dogme, notamment, elle fournit une sorte de formulaire mathématique officiel, quelque chose comme un procès-verbal d'inventaire, bref une description statique assez analogue à un

Digitized by Google

règlement de police intellectuelle; et cela peut avoir son utilité en des questions qui ont un côté légal et administratif. La scolastique, en un mot, apparaît, à bien des égards, comme une codification juridique ordonnée au jugement des causes doctrinales; et, envisagée sous cet aspect, pourvu qu'on ne la canonise pas plus qu'un code, elle se justifie sans peine. Mais aussi, sous cet aspect, elle n'est aucunement philosophique, de même qu'un code n'est pas la morale, et ceux qui la cultivent aujourd'hui sont des juristes plutôt que des philosophes.

Aujourd'hui comme hier, au XXe comme au XIIIe siècle, il existe une manière, et une seule, d'être philosophe: c'est de comprendre et de pratiquer la philosophie «moderne», philosophie qui est d'ailleurs un *esprit* et une *méthode* beaucoup plus encore qu'une *doctrine*. Entrer dans la dialectique séculaire des systèmes et la revivre d'abord pour la continuer ensuite: tout autre moyen serait en contradiction avec le but même poursuivi. Mais, pour étudier les systèmes avec fruit, il ne faut pas se borner à les regarder du dehors, d'un point de vue extrinsèque, ni à les juger au nom d'un système particulier, établi d'avance, une fois pour toutes, comme un absolu. Ce qu'il faut faire, c'est prendre chacun d'eux comme une expérience de la pensée, un moment de sa vie progressive, où la prétention de s'arrêter engendre aussitôt l'erreur, où la vérité transparaît, au contraire, dans la tendance dynamique.

La vérité s'analyse en systèmes comme la lumière en couleurs. Il ne faut donc pas médire des systèmes, non plus que vouloir s'en tenir à l'une des nuances du spectre. En somme, les systèmes sont avant tout des *méthodes*. Leur diversité a sa fonction propre, son rôle utile et fructueux. Chacun d'eux agit comme réducteur et antagoniste des autres, et aussi comme réactif du réel, dont il dévoile un aspect. Nous ne réalisons jamais effectivement qu'une pensée partielle et limitée; quoi de plus nécessaire, dès lors, que de pratiquer plusieurs modes de limitation différents? Nous prenons conscience des limites par leurs changements de place et de nature. De

Digitized by Google

là, nous apprenons ensuite à découvrir la direction dans laquelle il convient de faire effort pour nous affranchir de plus en plus.

Que la vérité cristallise dans des systèmes divers, c'est justement ce qui la dégage pour nous de toute forme discursive définitivement arrêtée. Par là, nous parvenons, suivant le mot de M. Bergson (1), à rompre la glace des concepts et à retrouver au-dessous le libre courant de la pensée. La vérité absolue, en définitive, ce n'est ni un système particulier, ni la somme de tous les systèmes, ce serait plutôt leur *enveloppe*, la courbe dont ils sont les tangentes; disons mieux: c'est leur mouvement, leur progrès, leur devenir, leur vie, leur évolution, leur convergence (2).

En résumé, le grand désaccord entre les scolastiques et nous porte sur la notion même de vérité. La leur est *statique:* ils se représentent la vérité comme une *chose*, ils lui accolent tout naturellement les épithètes *éternelle* et *immuable*. Nous croyons, au contraire, que la vérité est *vie*, donc *mouvement; croissance* plutôt que *terme;* caractère de certains *progrès* plutôt que de certains *résultats*. Toute proposition, dès lors qu'on l'isole et qu'on l'arrache au courant de la pensée, tout système, dès lors qu'on le clot et qu'ainsi on l'érige en absolu, par là même deviennent erreur. Propositions ou systèmes sont des tangentes à la vérité, tangentes qui indiquent momentanément la direction de la courbe, mais qui ne l'indiquent jamais que momentanément. La vérité transparaît surtout dans leur succession dynamique.

L'homme, ici-bas, ne possède la vérité que comme il possède la vertu: en tant que direction d'un devenir. Il lui faut toujours faire effort, toujours conquérir, toujours se renouveler et renaître. Point d'équilibre pour lui, sinon un de ces équilibres mobiles qui ne subsistent que par le fait même du mouvement. Dès qu'il s'arrête, il

1. Discours sur *le bon sens et les études classiques* prononcé à la distribution des prix du Concours général en 1895.

2. C'est là le véritable éclectisme: éclectisme dynamique, très différent de la marqueterie statique préconisée par Cousin.

Digitized by Google

tombe; et la vérité, qui est esprit, lui échappe. La seule pensée dont il soit capable, c'est une pensée *militante*, non point encore *triomphante*. Son lot, c'est une *vérification progressive* plutôt qu'une *vérité faite*. Nous sommes *in via*. Le repos dans la jouissance immobile n'est pas de ce monde. Et la véritable condition humaine se trouve parfaitement exprimée par ces paroles de saint Augustin, dont les nouvelles *Annales de philosophie chrétienne* ont fait à juste titre leur devise: « Cherchons comme cherchent ceux qui doivent trouver et trouvons comme trouvent ceux qui doivent chercher encore; car il est écrit: l'homme qui est arrivé au terme ne fait que commencer. »

Pour conclure, il n'est nullement paradoxal de soutenir qu'en professant ces doctrines, la philosophie moderne fait jouer son véritable rôle, donne sa véritable valeur à l'idée de tradition, et que c'est la scolastique, au contraire, qui n'est pas une philosophie traditionnelle. Qu'est-ce, en effet, que la Tradition? Communément, on l'oppose à l'Écriture comme un véhicule de vérité plus plein et plus riche, ou du moins on la déclare antérieure et supérieure; communément, on répète que l'Écriture ne suffit point, qu'il faut y joindre la Tradition, que celle-ci est nécessaire pour interpréter celle-là, que, même, la première doit être regardée comme un produit ou une expression de la seconde, plutôt que la seconde comme un succédané de la première. Or, la Tradition pourrait-elle remplir la fonction que par là on lui attribue si elle n'était que simple répétition littérale, simple transmission mécanique d'un dépôt mort, si elle n'était que le véhicule inerte d'un donné immobile? Ce ne serait ainsi qu'une sorte d'Écriture encore, seulement moins précise et moins sûre que l'autre. En réalité, la Tradition est bien plus que cela; elle est vie et progrès, mouvement de réinterprétation perpétuelle, continuité plutôt qu'immobilité; elle est dynamisme, durée, développement, passage graduel de l'implicite vécu à l'explicite formulé, en un mot, expérience; elle est mémoire vivante et active c'est-à-dire application du passé au présent, saisie du pas-

Digitized by Google

sé comme facteur du présent; elle soutient avec l'Écriture à peu près le même rapport que la pensée subsconsciente avec la raison claire, l'action avec le discours; elle apparaît donc, en fin de compte, comme une élaboration autant et plus que comme une conservation. Ce qu'il y a de permanent en elle, c'est surtout une direction, un sens de courant, un esprit; et c'est aussi de cette manière qu'on peut parler de *philosophia perennis*, sans qu'il soit question pour cela de concepts définitifs ou de thèses intangibles jusque dans leurs formules. Mais, pour saisir la Tradition ainsi comprise, il faut avant tout *s'insérer en elle*, la *continuer*, non la *contempler*, la *suivre* en la *prolongeant*, non l'*arrêter* sous le prétexte de la mieux voir ou de lui être plus fidèle. Car on ne connaît le mouvement que par la marche, et le passé ne se révèle vraiment que dans l'avenir, comme une impulsion ne se manifeste que dans ses effets.

Digitized by Google

Digitized by Google

NOTES ET DOCUMENTS.

NOTE I.

BIBLIOGRAPHIE DE LA CONTROVERSE

QU'EST-CE QU'UN DOGME ?

Je ne cite que les écrits de langue française et parmi eux, sans recherches particulières, ceux qui sont venus à ma connaissance.

La Quinzaine :

EDOUARD LE ROY, *Qu'est-ce qu'un dogme?* 16 avril 1905. — En tête de ce numéro, la *Quinzaine* publie une *Note de la Rédaction* en vue d'ouvrir une enquête sur la question posée : « Sans décider aucunement pour notre compte sur les opinions de M. Le Roy, il nous a paru intéressant et utile de prendre texte de son travail pour inviter les théologiens à fournir à tout le public les éclaircissements demandés. Nous adressons donc à tous les spécialistes autorisés de la théologie catholique, aux professeurs de nos universités libres, des grands séminaires, aux religieux, aux prêtres, une invitation expresse. » Quoi qu'on en ait dit, on voit que la *Quinzaine* ne se solidarisait nullement avec moi et que d'autre part il ne s'agissait nullement pour elle d'en appeler à je ne sais quel suffrage universel. De mon côté je n'étais nullement intervenu pour l'ouverture de cette enquête.

ENQUÊTE DE LA QUINZAINE, 16 mai, 1er et 16 juin, 1er et 16 juillet, 1er août 1905. — Les communications les plus importantes sont celles du R. P. SERTILLANGES (1er juin) et du R. P. ALLO (1er août).

G. FONSEGRIVE, *Préface pour l'année 1906*, 1er janvier 1906.

Digitized by Google

Revue biblique :

J. WEHRLÉ, *De la nature du dogme*, juillet 1905.

EDOUARD LE ROY, *Réponse à M. l'abbé Wehrlé*, janvier 1906. — Après avoir d'abord accepté que je réponde et après que j'eusse consenti pour lui être agréable à réduire ma réponse aux dimensions d'une courte note, la *Revue biblique* s'est brusquement ravisée. Sous prétexte qu'elle n'est pas une revue de philosophie ni même de théologie, elle m'a fait dire d'avoir recours « aux mesures légales » si je voulais voir paraître ma note. En conséquence, ne pouvant admettre que la *Revue*, compétente pour publier les critiques, ne le soit plus pour accueillir les explications et rectifications, je l'ai sommée par huissier. Ceci dit pour lui donner acte qu'elle n'a cédé qu'à une contrainte, comme elle semble avoir voulu le faire établir.

Bulletin de littérature ecclésiastique :

FRANON, *Un scolastique anti-intellectualiste: M. A. L. Sertillanges*, juin 1905.

SERTILLANGES, *Réponse à M. Franon;* FRANON, *Réplique à M. Sertillanges*, juillet-octobre 1905.

L. DE GRANDMAISON, *Qu'est-ce qu'un dogme?* juillet-octobre 1905.

EDOUARD LE ROY, *Réponse à M. de Grandmaison;* L. DE GRANDMAISON, *Réplique à M. Le Roy*, janvier 1906. — Le *Bulletin* a voulu, lui aussi, être sommé. Mais une lettre a suffi, sans recours à l'huissier. Cette lettre contenait les lignes suivantes, que le *Bulletin* a publiées dans son numéro de décembre 1905 : « En ne m'adressant jusqu'ici qu'à la bienveillance et à l'esprit de justice du *Bulletin*, je n'en réclamais pas moins au fond l'exercice d'un droit positif, tout à fait incontestable en l'espèce. Aujourd'hui donc je ne vois aucune difficulté pour ma part à employer des formes de langage dont je ne m'étais abstenu que par déférence et parce que je les croyais inutiles. En conséquence je prie la Direction du *Bulletin* et, suivant la formule consacrée, je la requiers, au besoin, d'insérer dans son prochain numéro ma réponse au P. de Grandmaison sur la question *Qu'est-ce qu'un dogme?* »

Digitized by Google

Études :

PORTALIÉ, *L'explication morale des dogmes*, 20 juillet et 5 août 1905.

Revue du Clergé français :

F. DUBOIS, *Autour du dogme*, 1er septembre 1905.

SERTILLANGES, *Qu'est-ce qu'un dogme?* DUBOIS, *Réplique*, 1er octobre 1905.

SERTILLANGES, *Deuxième réponse à M. Dubois;* DUBOIS, *Lettre*, 1er novembre 1905.

ALLO, *Nos attitudes en face de la vérité*, 15 octobre 1906. — Cet article ne se rattache pas spécialement à la controverse *Qu'est-ce qu'un dogme?* Mais il contient tant d'excellentes vérités sur les questions de morale intellectuelle, et des vérités qui trouvent si bien leur application dans l'affaire en cause, que je m'en serais voulu de ne pas le citer ici.

Revue thomiste :

PÈGUES, *Qu'est-ce qu'un dogme?* septembre-octobre 1905.

La Pensée contemporaine :

BLANC, *Qu'est-ce qu'un dogme?*. 25 octobre 1905.

Revue pratique d'apologétique :

BOUSQUET, *Science et charité*, 1er décembre 1905.

Annales de philosophie chrétienne :

NOUVELLE, *Réponse à Mgr Turinaz*, décembre 1905.

MGR TURINAZ, *Lettre;* LABERTHONNIÈRE, *Réponse à Mgr Turinaz*, janvier 1906.

DESBUTS, *La notion d'analogie d'après saint Thomas d'Aquin*, janvier 1906.

Revue de Philosophie :

SERTILLANGES, *Agnosticisme ou Anthropomorphisme?*, février 1906.

Chez Retaux et chez Roger et Chernoviz :

MGR TURINAZ, *Une très grave question doctrinale: Réponse à M. Edouard Le Roy*, brochure, 61 pp.; *Ré-*

Digitized by Google

ponse à M. l'abbé Sertillanges, brochure, 23 pp. — Cette seconde brochure contient la reproduction d'une lettre adressée par M. Sertillanges à Mgr Turinaz.

La Croix :

FRANC, *Plus grave péril*, 23 août 1905. — C'est à cet article que je fais allusion dans ma seconde lettre à M. le Directeur de la *Vérité Française* (pp. 38-39 du présent volume). Malgré une sommation par huissier, la *Croix* n'a point cru devoir insérer ma réponse, dont le lecteur peut apprécier le ton et le but par ma deuxième lettre à la *Vérité Française*. J'aurais pu poursuivre devant les tribunaux. Je n'ai pas pensé que la *Croix* en valût la peine. Il suffit sans doute de signaler le fait aux honnêtes gens. Mais une autre fois on pourrait n'avoir point la même condescendance.

La Justice sociale :

NAUDET, *Qu'est-ce qu'un dogme?* 18 novembre 1905.

L'Univers :

GAYRAUD, *Qu'est-ce qu'un dogme?* 19 septembre 1905.
TAVERNIER, *Qu'est-ce qu'un dogme?* 27 novembre 1905.

Le Peuple français :

GARNIER, *Qu'est-ce qu'un dogme?* 16 décembre 1905.

La Vérité française :

FONTAINE, *La philosophie de la Volonté*, 3 juillet 1905.
ÉDOUARD LE ROY, *Réponse à M. Fontaine;* FONTAINE, *Réplique à M. Le Roy*, 13 juillet 1905.
ÉDOUARD LE ROY, *Lettre*, 20 novembre 1905.
MGR TURINAZ, *Lettre*, 23 novembre 1905.
SERTILLANGES, *Lettre*, 26 novembre 1905.
ROUSSEL, *La foi au dogme: une instruction de M. Letourneau*, 20 décembre 1905.
GAUDEAU, *Que sera-ce demain?* 4 février 1906. — Article écrit à propos de la loi de Séparation et des Inventaires dans les églises. « De prétendus intellectuels, qui ne sont au fond que des ignorants, essaient de quintessencier la foi et se demandent avec une angoisse prétentieuse et naïve: Qu'est-ce qu'un dogme?

Digitized by Google

> ... Jésus-Christ est-il réellement présent dans l'Eucharistie? Je n'en sais rien, disent-ils, mais il convient de faire *comme s'il* y était... Ah! s'il était vrai que quelques-uns de nos prêtres fussent atteints de ce kantisme bâtard, de cette lèpre du cerveau et de l'âme, il faudrait redire la parole qui avait cours au temps où c'était le peuple, le peuple tout seul, qui chassait Nestorius de son siège empoisonné d'hérésie: *Sanctiores sunt aures plebis quam ora sacerdotum.* La foi simpliste et impulsive du peuple est plus proche de la vérité et de la science que l'incrédulité louche et papelarde de ces docteurs de mensonge. Le geste sauveur du peuple couvrant de son corps le tabernacle menacé, c'est la réponse à la question: qu'est-ce qu'un dogme? Regardez le tabernacle. Le Dogme est dedans... »

Je citerai encore les nos des 19, 20, 21, 22 août 1905 où « un prêtre » essaie de compromettre la *Société d'Etudes religieuses* avec son trésorier, M. Édouard Le Roy, « catholique convaincu surtout de l'excellence de sa philosophie religieuse »; les nos des 6, 7, 13, 14, 23 novembre 1905 où la *Vérité française* insère une communication émanant de la *Semaine religieuse de Nancy* et publie des listes d'Évêques qui se solidariseraient, à l'en croire, avec Mgr Turinaz pour me condamner; etc.

Enfin je pourrais citer encore: *L'ami du Clergé*, 27 juillet 1905; *La Chronique de la bonne presse*, août 1905; *L'action catholique française*, septembre 1905; *Le Siècle*, 27 août 1905; *Le Soleil*, 24 novembre 1905; *Le Nouvelliste de Lyon*, 4 octobre 1906; etc., etc. — Comme spécimen de l'honnêteté avec laquelle certaines feuilles conduisent leurs polémiques, voici un passage du *Nouvelliste de Lyon* (4 octobre 1906, article anonyme intitulé *Vers les nouveautés*) à propos de M. Fogazzaro et de son roman *Il santo:* « Benedetto, son héros, en remontre au Pape, puis il meurt dans les bras de son ancienne maîtresse, sans demander ni l'absolution ni la communion, et sans avoir non plus un mot de prière pour la Sainte Vierge. C'est pour cela qu'il est *le saint.* »

Digitized by Google

NOTE II.

Voici quelques indications bibliographiques touchant ceux de mes autres écrits qui se rapportent plus ou moins directement aux matières traitées dans le présent volume. Prière de s'y reporter si l'on veut établir avec précision ce qu'on pourrait appeler le milieu philosophique du livre actuel.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE:

Science et Philosophie, juillet, septembre, novembre 1899, janvier 1900: I Les données du sens commun, II L'organisation scientifique, III L'intuition philosophique.

Un positivisme nouveau, mars 1901.

Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie, mai et juillet 1901: I Introduction; II Questions de méthode: De l'intellectualisme, Qu'est-ce que vivre sa pensée?, Que la nouvelle critique n'est pas un scepticisme; III Esquisse d'une théorie de la matière.

Sur la logique de l'invention, mars 1905.

Comment se pose le problème de Dieu, mars et mai 1907.

BIBLIOTHÈQUE DU CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE, tome I, Paris, Armand Colin, 1900:

La science positive et les philosophies de la liberté.

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE:

Essai sur la notion du Miracle, octobre, novembre, décembre 1906.

CORRESPONDANCE DE L'UNION POUR LA VERITE, nº I, 1906, Paris, 6, impasse Ronsin, 152, rue de Vaugirard:

Sur la notion de Vérité.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE:

De la valeur objective des lois physiques, séance du 28 mars 1901.

Discussion sur les éléments chrétiens de la conscience contemporaine, séance du 30 janvier 1902.

La notion de liberté morale, séance du 26 février 1903.

Idéalisme et Positivisme, séance du 25 février 1904.

Digitized by Google

NOTE III.

Extraits de l'article publié par le R. P. DE GRANDMAISON, S. J., dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (juillet-octobre 1905, pp. 188, 191, 192):

La vie des mots est utile à connaître, quand il s'agit de notions capitales; aussi prenons-nous plus qu'un intérêt de curiosité à voir deux substantifs issus du même verbe, δόξα et δόγμα, d'abord presque synonymes, se différencier de plus en plus dans l'usage classique. Le premier, tout en prêtant largement aux acceptions dérivées, garde le sens discret et médiocrement appuyé d'*opinion;* l'autre, de signification plus ferme et plus dense, se fixe dans la langue juridique... Partout dans le Nouveau Testament, δόγμα signifie décret, ordonnance émanant d'une autorité incontestée... Dans les Pères apostoliques, *dogme* garde, tout en l'élargissant un peu, cette valeur; l'accent est mis sur le caractère auctoritatif de la décision. Puis l'acception évolue...

La conduite du magistère ecclésiastique est bien différente selon qu'il s'agit de dogme ou de théologie proprement dite. Dans le second cas, il ne sort guère d'une attitude expectante, permissive le plus souvent, tout au plus approbative; dans le premier, l'autorité intervient et prend nettement parti. Là même, sa réserve est caractéristique, et il faut, pour l'en faire sortir, la poussée d'erreurs qu'il est nécessaire d'exterminer ou de prévenir, son but étant toujours de sauvegarder un dépôt qu'elle ne se reconnaît pas le droit d'augmenter. De là les vicissitudes, à première vue déconcertantes, des formules dogmatiques: le même énoncé (ὁμοούσιος τῷ πατρί; *unus de trinitate passus est...*) sera d'abord réprouvé ou suspect, pour devenir ensuite la tessère de l'orthodoxie; c'est que les mots n'importent ici que dans la mesure où leur sens, actuellement reçu, exprime suffisamment une vérité qui les précède, les déborde et les dépassera toujours. — De là encore la forme très souvent (mais pas toujours) exclusive, donnée aux décisions dogmatiques; c'est que ces décisions ne déterminent que pour conserver. — De là enfin le souci de ne pas presser le sens technique d'expressions qui résument tout un ensemble de spéculations philosophiques: λογος, *forma*, etc. L'Église ne les accepte, ou ne les impose, que dans leur sens général, et purifiées des conceptions systématiques qui s'y sont comme incrustées. Confesser que Jésus est le Verbe

Digitized by Google

n'est nullement, pour un chrétien, accepter la notion infiniment complexe, et parfois contradictoire, qu'entendaient sous ce mot les Stoïciens ou Philon. En adoptant ce terme, l'Église indique seulement que l'idée première alors suggérée par lui, et précisée dans le Prologue du quatrième Évangile, exprime avec une approximation suffisante l'origine, la dignité transcendante, le rôle universel de la personne de Jésus. Libre ensuite au théologien d'édifier sur cette base une construction systématique: il doit savoir que tout ce qui dépassera le sens traditionnel, et pour ainsi dire vulgaire, du mot, n'est pas couvert par l'énoncé formel du dogme. Et par ailleurs toute conception qui gardera fidèlement ce sens premier pourra être proposée et défendue librement.

Il reste que l'adoption de cette terminologie technique par le magistère de l'Église est une marque de l'aptitude partielle, et plus ou moins grande, mais toujours relative, d'une philosophie humaine à exprimer les réalités mystérieuses de notre foi. Pour adhérer aux vérités dogmatiques ainsi énoncées, le croyant n'est donc nullement tenu de se faire premièrement une mentalité alexandrine, ou même scolastique; il doit seulement reconnaître que telle conception, d'origine stoïcienne ou péripatéticienne, est apte à fournir aux vérités révélées une traduction, précaire sans doute, mais suffisamment correcte, et parfois la meilleure.

NOTE IV.

Extraits de la *Réponse du R. P. Sertillanges, O. P.* à *M. Franon* dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (juillet-octobre 1905):

J'écarte, et pour n'y plus revenir, la question de *personnes*. Il ne s'agit ni de M. Le Roy, ni de ses démêlés scientifiques avec M. Poincaré, ni du « nominalisme » dont on l'accuse, ni de rien d'autre, si ce n'est d'une question précise, à laquelle la *Quinzaine* demandait qu'on voulût bien répondre « *précisément* », laissant de côté, par conséquent, les divergences possibles sur d'autres points, fussent-*ils* fondamentaux, fussent-*elles* irréductibles. Et tout au fond la question revenait à demander si l'on peut être catholique, croire à l'autorité de l'Église, accepter les conséquences de la foi dans toute leur teneur, sans se voir imposer pour cela une philosophie particulière. Or, comme tout le monde — je veux dire les gens compétents — j'ai répondu simplement: Oui.

Digitized by Google

Mais comment expliquer cette liberté, sinon en affirmant — comme tout le monde encore — que le dogme n'inclut point, à proprement parler, une *philosophie*, c'est-à-dire une façon particulière de *systématiser* le réel, de l'exprimer en *termes de science;* mais que le dogme catholique, tel qu'il nous est livré par ce que nous appelons parfois la *Théologie positive*, représente simplement *une vie*, c'est-à-dire, dans la pensée de ceux qui s'expriment de la sorte, un ensemble d'idées et de faits qui possèdent à coup sûr une valeur pour l'esprit! autrement, comment seraient-ils la vie d'un être raisonnable? mais qui, appartenant à l'ordre courant des idées et des faits, ayant pour but l'action et se présentant à la créance même — et surtout — de gens étrangers à toute spéculation, ne forment point à proprement parler une philosophie; mais s'offrent aux philosophies comme des *données* nouvelles dont elles auront à tenir compte, qu'elles devront respecter, de la même manière que les théories scientifiques doivent respecter et comprendre les faits que fournit l'observation directe.

Cette dernière assimilation est de M. Le Roy, et elle est éclairante. De même que la rétrogradation des planètes supérieures, découverte par observation, a condamné dans une certaine mesure l'hypothèse de Laplace, mais n'a imposé à M. Faye aucune théorie proprement dite, celui-ci ayant seulement, dans les spéculations mathématiques auxquelles il se livrait, à tenir compte d'un fait nouveau et à l'envelopper dans ses formules: ainsi la Révélation, en proposant aux hommes le *Credo*, ne leur crée pas pour cela une philosophie; mais leur fournit des vérités de fait que leur philosophie devra *comprendre*, si elle veut être complète; *respecter*, si elle veut être en règle avec l'autorité divine; sans que d'ailleurs l'œuvre de science qu'est l'élaboration d'une philosophie en puisse être gênée en ce qui est son œuvre propre. C'est en ce sens que nous disons: Le dogme, scientifiquement et philosophiquement parlant, ne fait que « poser des problèmes »....

M. Franon écrit: « S'il est en effet très vrai que la Révélation n'a pas pour objet de nous apprendre la géologie et l'astronomie, sciences évidemment théoriques, il est tout à fait faux qu'en ce qui concerne par exemple la nature de Dieu, question que son rapport avec la destinée humaine doit faire considérer comme pratique, elle n'ait pas pour but de nous fournir des notions objectivement exactes. » Ce paragraphe me paraît dire trop ou trop peu, et distinguer sans raison suffisante les sciences de la nature des sciences supérieures dont

Digitized by Google

le cas est tout pareil, au regard de notre problème. Je dirais, quant à moi, que la Révélation peut avoir pour objet, en certain cas, de nous apprendre la géologie ou l'astronomie tout autant que la métaphysique, le tout pouvant avoir rapport, sous certaines conditions, à la destinée humaine. *Tout autant*, dis-je, mais pas plus! et le *tout autant* se réduit strictement à rien, si l'on entend par métaphysique, comme par science, non pas les faits et les idées considérés *dans leur valeur de vie*, — j'ai expliqué ces termes, — mais l'expression systématique et abstraite que notre esprit humain leur donne, et par ailleurs le chemin qu'il prend pour y aboutir...

Allons, n'insistons point! Il y avait équivoque; l'équivoque est levée, et j'espère bien qu'il n'y en aura plus trace. Entre M. Franon et moi, il n'y a rien. Il n'y aurait quelque chose que si M. Franon voulait canoniser, sous le couvert du dogme, un *système* de philosophie quel qu'il soit, mais je le sais trop avisé pour appliquer aux problèmes religieux des préoccupations semblables. Il se dit dépourvu de *préjugés scolastiques:* moi, j'en ai; mais je les réserve pour mon travail philosophique. Quand il s'agit du dogme, il s'agit d'autre chose et nous planons plus haut. C'est pourquoi j'avais cru utile de répondre aux questions de la *Quinzaine.*

De ce que mes réponses ne s'opposent en rien à M. Franon, il ne s'ensuit pas qu'elles soient inutiles. Car premièrement elles peuvent aider à éclaircir des problèmes qui préoccupent vivement et légitimement un groupe d'esprits auxquels nous nous devons comme aux autres; car deuxièmement, parmi les hommes religieux, la race n'est pas éteinte de ceux qui molestaient Newton, Kepler, Copernic, Galilée, Colomb, quelque mille autres et saint Thomas d'Aquin lui-même, pour crime d'attachement à telle théorie scientifique ou philosophique; et qu'à cause de cela il convient de dire, de crier sur les toits que la foi qui est la nôtre est accueillante et large, au lieu de donner le sentiment qu'elle est hargneuse, et tyrannique, et absorbante, et accapareuse.

Aujourd'hui plus que jamais, dans le désarroi des âmes et leur souffrance, il s'agit de savoir si nous voulons ouvrir des portes ou si nous voulons en fermer; si nous voulons forcer les gens, pour être catholiques, à adopter autre chose que le catholicisme, je veux dire *notre* philosophie, et si nous trouvons digne de nous de proposer aux hommes la vie divine avec, pour condition, l'adhésion à nos propres pensées ou à nos traditions de famille.

Digitized by Google

NOTE V.

Extrait du *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 25 février 1904 :

M. Le Roy. — ... Comprenons bien la vraie nature de l'expérience, en nous dégageant à cet égard des illusions communes. On distingue d'habitude *expérience* et *observation* en disant que l'observation consiste en une saisie de faits naturellement donnés, l'expérience au contraire en une saisie de faits artificiellement provoqués. La distinction est juste, mais un peu simple et superficielle. Allons plus au fond des choses. L'observation est surtout un enregistrement passif, une mise de la donnée perçue dans les formes communes, une application de cadres préexistants à une matière nouvelle, tandis que l'idée d'expérience implique enseignement des faits, confrontation aux faits, contrôle et suggestion par les faits, le tout en vue d'aboutir à l'établissement de formes systématiques nouvelles. L'expérience proprement dite comporte donc deux phases principales : 1° genèse d'un fait par un système théorique ; 2° réaction du fait une fois né sur le système générateur. L'épreuve de la théorie par le fait, et non la simple constatation de faits matériellement nouveaux : voilà bien par conséquent la démarche type, le moment essentiel de la méthode expérimentale. En d'autres termes, expérience n'est pas confrontation d'une théorie et d'un fait séparément constitués qui viendraient à la rencontre l'un de l'autre. Il y a plutôt entre la théorie et le fait un rapport de détermination et d'intériorité réciproques. L'opinion vulgaire sépare nettement trois termes : 1° une théorie antérieurement construite ; 2° un fait constitué à part et en dehors d'elle ; 3° un rapprochement de ces deux êtres. Eh bien ! Un tel schématisme est faux. Il ne répond nullement à la réalité des choses. Comment, en effet, une semblable procédure aboutirait-elle ? Entre deux entités rigides indépendantes, aucune entente n'est possible, à moins de je ne sais quelle harmonie préétablie. Il faut se représenter tout autrement les démarches de l'esprit. C'est toujours au sein d'une théorie que l'on expérimente, que l'on élabore les faits, et au sein d'une théorie mobile, changeante, plastique, partiellement indéterminée encore. Le fait, d'abord, doit avoir une signification par rapport à la théorie, être suscité par elle, appelé, évoqué par ses besoins et ses exigences ; bref il ne se définit

Digitized by Google

qu'en elle et par elle. D'autre part, il faut que la théorie ne soit pas un bloc indéformable, un cadre rigide qu'on ne puisse que prendre ou laisser. L'épreuve expérimentale d'une théorie par les faits est nutrition et développement, non pas addition numérique et simple poinçonnage. C'est en général de la théorie qu'on part pour aller au fait. La théorie, encore à l'état naissant, s'efforce de vivre, de se développer, d'achever sa détermination, d'expliciter ses puissances latentes, d'acquérir sa forme parfaite. Pour cela, elle produit un acte, une œuvre, un projet de résultat. C'est la genèse d'un fait. Puis ce fait, elle l'éprouve, l'essaie, je veux dire qu'elle cherche s'il est assimilable et vivifiant. En cela consiste la vérification, qui s'opère essentiellement par mise en service, par passage à la pratique. Ainsi la vérification expérimentale est pour une théorie en formation une véritable épreuve de vie: la théorie s'éprouve par ses œuvres et on la juge à ses fruits, tout comme il en est des doctrines morales.

Extrait d'un article *Sur la notion de vérité* que j'ai publié dans la *Correspondance de l'Union pour la Vérité*, n° I, 1906:

... Une objection se présente naturellement à l'esprit. Voici par exemple une expérience d'optique. Comment se conclut-elle? Quelle que soit la théorie qui l'ait inspirée, elle aboutit, semble-t-il, à une constatation brute, qui se fait par le moyen des sens et dont le résultat s'impose: une tache de lumière apparaît ici ou là, l'apparition est bleue ou rouge, elle se déplace ou reste immobile, elle est ou n'est pas. Oui, sans doute; mais ce qui est intéressant, ce n'est pas que telle image s'illumine, ce n'est pas que tel jeu de couleur se produise. L'intéressant, c'est que tout cela se montre dans certaines circonstances précises, que tout cela réponde à une question posée, que tout cela, en un mot, signifie quelque chose. Avant de s'asseoir en face de l'appareil pour enregistrer passivement le témoignage de la nature, il a fallu interroger celle-ci; il a fallu *faire* l'expérience, la préparer, la monter: là est intervenue l'activité théorique de l'esprit. La nature, on le sait bien, ne répond qu'à ceux qui savent l'interroger; et la demande est inséparable de la réponse, qu'elle conditionne et détermine dans une large mesure. Il y a de *bonnes* observations et de *mauvaises*, il y en a qui *éclairent* et d'autres qui sont *négligeables*, les deux cas comportant la même netteté de cons-

Digitized by Google

tatation sensible : n'est-ce pas la preuve qu'un fait scientifique n'est point une donnée pure, une donnée brute, mais le résultat complexe d'une collaboration où la part de l'esprit n'est pas la moindre ? Le simple usage d'un appareil implique déjà bien des conséquences, car un appareil est en somme une sorte de théorie matérialisée en bois et en métal et toute la science antérieure est pour ainsi dire incluse en lui. D'ailleurs, voulez-vous sentir à quel point les conceptions théoriques sont indissolublement mêlées aux constatations de faits dans les sciences ? Il vous suffira de remarquer que des techniques sont nécessaires : il faut être *compétent* pour voir, et le seul énoncé de ce qui paraît aux uns l'enregistrement d'une donnée reste inintelligible aux autres, s'ils n'ont pas appris la science dans laquelle ce fait nouveau doit prendre place.

A mesure qu'on s'élève davantage dans la hiérarchie des faits, à mesure qu'ils deviennent de plus en plus purement scientifiques, le rôle du support sensible y diminue, celui de la signification augmente, à la fin ce dernier seul subsiste, et on peut dire alors que la signification constitue le fait lui-même. De récentes discussions sur le fait de la rotation terrestre ont mis cela clairement en évidence. Théorie et fait viennent ainsi se rejoindre, et finalement l'attitude mentale adoptée par l'observateur se révèle comme un facteur constitutif du fait lui-même.

S'il était besoin d'insister encore, je citerais d'autres sciences que celles du monde physique : l'histoire, l'exégèse, la sociologie, la morale, etc. Qui oserait parler alors de faits bruts, de faits constatables indépendamment de tout principe théorique ? Prenons seulement l'exemple d'un texte. Y a-t-il jamais un sens qui s'impose de soi, sans qu'on ait rien d'autre à faire qu'à le recevoir docilement ? Tout le monde sait bien que non : un texte n'existe pas plus qu'un fait en dehors de tout système d'interprétation.

De là résulte, pour conclure, une conception de l'expérience qui n'est pas la conception vulgaire. Le sens commun raisonne généralement comme si l'expérience était réception pure, comme si elle consistait en une consultation où la nature rendrait un verdict souverain devant lequel il n'y aurait qu'à s'incliner, où l'esprit, par conséquent, serait passif et se bornerait à enregistrer es orddres venus de l'extérieur. Cette conception ne correspond nullement à la réalité des choses. La science ne connaît pas le *fait en soi*, mais seulement le *fait relatif à un système théorique*. Les faits, pour elle, ne sont pas définis-

Digitized by Google

sables abstraitement, mais seulement dans et par le système qui les produit et se les assimile. Aussi n'existe-t-il à ses yeux que des faits *qualifiés* — faits mathématiques, physiques, chimiques, biologiques, psychologiques, sociologiques, etc. — non pas des faits susceptibles d'être constitués par avance, indépendamment de l'usage qu'on en doit faire, indépendamment de la doctrine qui les suscite et au sein de laquelle ils naissent. En conséquence, il n'y a pas non plus *une* expérience, toujours la même, quelles que soient la direction suivie et la matière élaborée, mais *des* expériences, qualifiées elles-mêmes comme les faits correspondants.

Les faits n'entrent pas du dehors dans la science: ils s'en dégagent, ils en émergent. Et si j'en avais ici le loisir, je décrirais en détail cette germination, ce bourgeonnement.

Au sein de la science déjà faite existent inaperçues des exigences implicites. C'est tout un ensemble de tendances, d'obscurs désirs, de besoins immanents: préformations de conséquences latentes ou appels de compléments pressentis, qui expriment en somme l'inachèvement actuel du savoir en même temps que son unité future, qui en constituent le dynamisme et en traduisent l'idéal moteur. Tout cela, d'ordinaire, travaille et fermente confusément, à l'état de diffusion: c'est dans la science à peu près ce que l'inconscient est en nous. Mais parfois aussi, sous la poussée intérieure de l'expérience, c'est-à-dire des actions et réactions internes qui composent la vie même du savoir, une convergence apparaît, une organisation se dessine. Les exigences implicites viennent concourir en un point central où leur concours même fait discerner une sorte de trou à remplir, une lacune à combler, un souhait à satisfaire. La science est alors en état de tension, d'équilibre instable. Quelque chose lui manque. Elle est orientée vers un résultat nouveau, mûre pour un progrès. Qu'alors un fait commun surgisse tout d'un coup, capable d'être pris comme symbole éclatant de cette pression dialectique immanente, capable de faire un corps à cette âme désireuse d'agir pratiquement: soudain, la masse entière cristallise, comme une liqueur sursaturée au contact d'un imperceptible fragment: un fait scientifique est né. De ce fait, on le voit, le fait commun n'a été que l'amorce, l'occasion. Le fait scientifique en lui-même est essentiellement une synthèse théorique.

Maintenant le fait, une fois né, ne révèle pas d'un seul coup la totalité de son contenu. Notre vue n'est pas si perçante. Ce n'est que peu à peu que le fait laisse voir complètement

Digitized by Google

à quelles exigences implicites antérieures il répond, de quelles conséquences implicites il est gros à son tour. Il faut donc le soumettre à l'épreuve de la durée vécue, le pratiquer, le manipuler, le faire fonctionner, le mettre à l'essai. Il peut arriver ainsi qu'il se dissolve. Parfois, au contraire, il résiste et alors s'affirme de plus en plus comme fait scientifique viable, comme réalité scientifique.

En somme, un fait est la réaction de la réalité sur un système théorique qui cherche à la saisir et à la représenter. Il n'existe donc bien que dans et par une théorie, il ne peut être défini qu'en fonction d'une théorie, et il exprime surtout la répercussion interne de la réalité sur cette théorie. Ce qu'il nous dit, c'est à peu près ceci: « la réalité est telle en soi qu'elle impose telle détermination à telle théorie »; et cela, il nous le dit dans le langage de la théorie en cause. Les faits ne constituent donc pas des données purement *extrinsèques*, et il est faux de prétendre qu'on se borne à les *subir* passivement.

NOTE VI.

Voici le passage de M. LÉVY-BRUHL (*La Philosophie de Jacobi*, 1894, Préface, p. XIV) cité par M. DE GRANDMAISON (*Bulletin de littérature ecclésiastique*, juillet-octobre 1905, p. 200):

Rien n'est inconnaissable, à la rigueur, que ce qui, en fait, est parfaitement inconnu, ce dont l'existence (quoique réelle) ne nous est en aucune façon révélée, ce qui enfin, pour nous, n'existe absolument pas. Mais alors ce n'est même plus « une idée négative ». C'est un mot vide de sens, un pur rien. Si, au contraire, tout en déclarant une réalité inconnaissable, nous en affirmons l'existence, nous la pensons. Dès que nous la pensons, nous la comparons (ne fût-ce qu'au connaissable, par opposition); — tout se passe enfin comme si nous en avions quelque idée... L'idée d'une réalité à jamais inaccessible à la pensée est donc équivoque. C'est pour l'esprit un moyen de se faire illusion à lui-même...

Voici maintenant le passage similaire que j'ai à mon

Digitized by Google

tour écrit (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 25 février 1904, p. 154 et 155):

Pour le réalisme, — sous quelque forme, grossière ou raffinée, qu'il se présente, — l'Être, l'Existence, la Réalité est un donné brut, extérieur et hétérogène à la pensée, hostile, rebelle, plus ou moins impénétrable à ses efforts, en tout cas étranger à ses exigences et à sa nature. De quelque nom qu'on l'appelle — Matière, Substance, Force, Noumène, Inconscient, Volonté, — c'est toujours une *Chose*, que l'on regarde comme susceptible d'être posée indépendamment de toute connaissance proche ou lointaine, de toute pensée explicite ou implicite; et cette *Chose* contient nécessairement, a nécessairement pour racine et support une sorte de noyau opaque, irréductible à la pensée, inassimilable à la connaissance, puisqu'on sous-entend que jamais connaissance et pensée n'équivaudront à l'être réel, ne se confondront avec lui, si fidèle que puisse devenir le portrait qu'elles en donnent. Or, cette thèse est démentie et réfutée, d'une façon que l'on peut aujourd'hui tenir pour définitive, par le travail critique de la philosophie moderne tout entière.

Il y a d'abord une dialectique idéaliste en marche depuis l'antiquité, qui a successivement dissous toutes les conceptions réalistes. L'analyse de la perception, puis de la science, aboutit uniformément à la même conclusion: il n'y a point de fait brut, l'idée en se cherchant un objet ne trouve jamais qu'elle-même, le réel conçu comme chose purement donnée fuit sans fin devant la pensée critique. Idéalisme et philosophie sont ainsi devenus deux termes synonymes. La pensée se retrouve partout et toujours tout entière. C'est le grand principe de l'immanence, chaque jour plus évident et mieux vérifié.

D'autre part, le réalisme rend toute connaissance impossible, toute certitude illusoire. Dès lors en effet que l'on pose le réel comme un au-delà de la pensée, aucun moyen de saisie ne subsiste pour l'atteindre. Comment s'assurerait-on d'un accord entre la représentation et l'objet? Cela supposerait une comparaison exigeant que l'on puisse appréhender l'objet autrement que par la pensée.

Le terme normal d'un réalisme quelconque devenu conscient de soi est donc fatalement l'agnosticisme. Mais peut-on admettre sans contradiction un inconnaissable absolu? De deux choses l'une: ou bien le nom qu'on lui donnera sera un nom propre qu'on ne tentera aucunement de définir, et à

Digitized by Google

ce nom ne correspondra dès lors qu'un néant de pensée, un *flatus vocis*, un vain assemblage de syllabes vides; ou bien ce nom signifiera quelque chose, on qualifiera l'inconnaissable comme Cause transcendante, Force inconditionnée, Volonté en soi, que sais-je? et on niera ainsi l'agnosticisme dans l'acte même qui le pose, puisqu'on déterminera — si peu que ce soit — l'inconnaissable par sa désignation au moyen de mots appartenant au domaine du connu.

Enfin le réalisme pose l'être comme radicalement distinct de la pensée. Mais en même temps il ne peut nier la pensée sous peine de suicide. De là un dualisme irréductible. L'unité a été rompue dès le principe. Rupture irréparable! Jamais plus on ne retrouvera l'unité détruite, à moins de je ne sais quelle harmonie préétablie, hypothèse tout à fait arbitraire et invérifiable. Ce serait la ruine et la mort de l'esprit, si ce n'était plus simplement la réfutation du réalisme par l'absurde.

NOTE VII.

Extraits du *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1903 et 1904:

M. Le Roy. — Ai-je fait la notion de liberté morale solidaire d'une psychologie qui dissocierait l'âme, qui morcellerait l'esprit en facultés radicalement distinctes? Ai-je opposé l'intelligence au sentiment et à la volonté, pour accorder le primat à ceux-ci? Ai-je invoqué la transcendance de l'action pour y placer dans la nuit et le mystère le fondement de notre vie intérieure? Non pas. L'action, telle que je la conçois, n'est pas aveugle, obscure, hétérogène à la pensée, indépendante de l'intelligence. L'action, pour moi, c'est la vie totale de l'esprit dans sa richesse concrète, vie qui implique évidemment tout le spectre rationnel, — entendement, raison pure, pensée créatrice, — mais qui le déborde aussi. Si je fais ainsi l'unité du moi autour de l'idée d'action, c'est pour exprimer ce fait que la lumière même qui nous guide est notre œuvre, une œuvre lentement accomplie et toujours inachevée, une œuvre qui se modifie sans cesse, bien loin de rester éternelle et immuable dans un absolu *a priori*. J'évite peut-être de cette manière les inconvénients du mot *pensée* ou *raison* qui tend toujours par une pente fatale à nous incliner vers un intellectualisme rigide uniquement attentif au corps de la raison ou de la pensée, je veux dire au discours.

Digitized by Google

D'ailleurs, en choisissant ce terme d'*action* dont on n'use pas d'habitude pour désigner une faculté, je voudrais faire entendre que je ne songe pas du tout à soutenir une philosophie de la volonté ou du sentiment en face de cette philosophie de l'intelligence qu'on professe trop souvent et que je déclare trop étroite justement parce qu'elle n'envisage pas à plein notre richesse intérieure. Car voici ce qu'il faut bien comprendre. Du point de vue de l'intelligence pure, l'action est transcendante; mais par contre l'intelligence est immanente à l'action. Pourquoi toute continuité serait-elle réversible? Pascal disait: « Il y a trois moyens de croire: la raison, la coutume, l'inspiration »; et il posait la transcendance radicale de chacun des trois ordres par rapport à l'ordre inférieur. De tous les corps et esprits, on ne peut tirer le moindre mouvement de charité. Oui; mais avec de la charité, par diminution, en jetant des ombres, on peut faire de l'intelligence; et avec de l'esprit on fait de la matière. Eh bien! C'est ici la même chose. Avec de l'intelligence on ne fait pas de l'action; mais la réciproque a lieu, et la pensée pure m'apparaît, en définitive, comme de l'action affaiblie, de l'action éparpillée et détendue...

(Séance du 26 février 1903.)

M. Le Roy. — Toute réflexion suppose un donné, tout produit un acte producteur, toute vue contemplative un objet préexistant, toute analyse par discours une intuition antécédente. Ainsi une action créatrice est forcément sous-jacente à une réflexion quelconque. Le mot même de *Réflexion* l'indique: il exprime en effet un retour sur une position antérieure prise une fois effectuée pour objet. L'esprit n'est pas seulement réflexion et discours: il est d'abord productivité. Comment nier cela? Il faut bien admettre l'activité avant la réflexion, la vie avant le discours, l'invention avant la critique, la présence avant la représentation. Avant de réfléchir avec Descartes au seuil de la philosophie sur la signification, la valeur, la portée de mon doute, sur l'affirmation qu'il implique et par laquelle il se limite, n'ai-je pas dû poser ce doute même à titre d'acte vécu? La pensée réfléchie ne peut pas se penser elle-même comme première, comme fondement *a priori* de tout, se suffisant à soi-même et ne présupposant rien. Non, elle se juge invinciblement seconde. Avant la pensée réfléchie, il y a la réflexion de la pensée; avant cette réflexion même, il y a la position initiale...

Digitized by Google

Si l'on admet que l'esprit ne possède pas d'autre pouvoir de lumière que son pouvoir d'explication analytique, comme on ne peut nier malgré tout qu'il soit aussi un pouvoir de position, il faudra bien déclarer l'acte de ce dernier pouvoir antérieur à la connaissance, extérieur à la pensée. D'où un nouveau réalisme, que j'ai appelé *réalisme de l'action*.

Je rejette absolument ce réalisme nouveau, au même titre que tous les autres. L'esprit est capable de lumière autrement que par la réflexion analytique. L'acte de position créatrice peut être éclairé, non pas du dehors et après coup, mais dans son devenir même et par le dedans. C'est ce que j'appelle *pensée-action*...

(Séance du 25 février 1904.)

NOTE VIII.

J'ai reçu d'un correspondant anonyme la lettre suivante que je suis heureux de pouvoir reproduire ici:

Lettre d'un probabiliste à M. Édouard Le Roy

Monsieur,

Un théologien qu'on n'a pas convié à l'enquête de la *Quinzaine*, c'est le célèbre contradicteur de saint Thomas, J. Duns Scot.

Les exemplaires de ses ouvrages sont rares. Pour ma part, j'ai dû me résigner à suivre la pensée du Docteur Subtil à travers les commentaires de son école. Voici quelques lignes de Frassen († 1711) mises en présence de vos formules.

Vous y trouverez, *écrites dans la langue du XIIIe siècle*, une doctrine *scolastique* du « primat de l'action » et une conception du dogme qui n'est pas « la conception intellectualiste courante ».

La Théologie séraphique (1) reconnaît deux plans de connaissance. Une connaissance scientifique, purement spéculative, qui constitue l'objet propre de l'intelligence. Telle la

1, Dans cet exposé, je m'efforcerai de conserver les termes de l'école, vous laissant le soin de les traduire dans la langue philosophique d'aujourd'hui.

Digitized by Google

géométrie. C'est l'exemple qu'emprunte P. Auréolus. Quelle que soit l'origine et la valeur réelle des idées, le contenu de toute science est abstrait, ses principes sont évidents. Hors le cas de folie, personne ne se croit libre de refuser ses conclusions.

Mais aussitôt introduit le principe du Libre-Arbitre et de la responsabilité, on se trouve, s'il est permis d'employer ce mot, dans le fait d'une transvaluation de la connaissance. L'intelligence que saint Bernard appelle ici *pedisequa* perd pratiquement le pouvoir de nécessiter, autrement dit le primat. La volonté le recueille. Vous me permettrez de conserver à cette dernière le nom consacré par les écoles. C'est elle apparemment et tout le mystère dont elle s'enveloppe que vous désignez par les termes « action et vie ».

On le voit, il ne s'agit pas d'une simple transposition de la pensée dans l'ordre pratique, mais d'un véritable renversement. Une connaissance, quelle que soit sa nature, ne pourra mouvoir *librement* la volonté sans passer par la mesure de celle-ci, sans être appliquée à je ne sais quelle norme secrète, sans être légitimée par un motif volontaire et revêtue d'un coefficient de responsabilité, de bien, de vie.

La connaissance et la certitude ainsi obtenues sont d'un autre ordre, mais aussi plus réelles que la connaissance et la certitude scientifiques. L'idée de bien, dit Mastrius, est supérieure à l'idée de vrai; celle-ci n'implique qu'une abstraction « *nudam rei quidditatem* »; celle-là se termine à l'existence « *voluntas vero non nisi in rem prout habet ordinem ad actualem existentiam terminatur* ».

Est-ce à dire que la démarche de la volonté soit « aveugle, hétérogène à la pensée, sans rapport avec la connaissance? » Cette démarche, écrit Henri de Gand († 1293), est celle d'un maître à travers un appartement obscur. Et sous les traits du serviteur obéissant qui précède le maître, un flambeau à la main, nous reconnaissons l'intelligence.

Telle est la seconde manière de connaître: « *adhæsio voluntaria* ». N'est-ce pas ce mode, avec une genèse que je soupçonne très différente, que vous appelez « action de penser »? Dans ce plan qui « dépasse » de beaucoup le premier, « *altioris potentiæ* », « *de meliori subjecto* », les connaissances même discursives, même scolastiques et subtiles, demeurent marquées du sceau de leur libre origine. L'école les maintient en dehors de tout classement scientifique.

Digitized by Google

Une conséquence, considérable à votre point de vue, résulte de l'application *ancienne* de ces principes à la théologie. On ne peut lire « Qu'est-ce qu'un Dogme? » sans être frappé de l'air de parenté qui rapproche les thèses de Frassen de votre essai de solution. En voici quelques-unes: « La Théologie n'est pas une science. — Elle ne procède pas par démonstration. — Elle n'est ni spéculative, ni spéculative et pratique en même temps, mais simplement pratique. — Elle est subjectivement moins certaine que les sciences naturelles. — Son objet n'est pas un objet de spéculation mais d'action. — Tout ce que nous pouvons saisir de Dieu est pratique. — L'assentiment théologique n'est pas scientifique, parce qu'il est volontaire. — La volonté est plus noble que l'intelligence; c'est par elle *surtout* qu'il faut atteindre le plus noble des objets qui est Dieu. »

Je n'ai plus hésité à transcrire pour vous ces lignes, quand j'ai vu le thomiste Pesch classer Frassen parmi les théologiens « *non spernendæ excellentiæ* ». D'ailleurs Dieu m'est témoin que ma seule ambition est de servir utilement l'Église en vous signalant une direction.

Ouvrez donc un exemplaire de Scot. Si votre pensée rejoint celle du plus subtil des scolastiques, le fait, déjà curieux, ne sera pas sans résultat. On constatera qu'il n'est pas encore trop tard pour oser un choix entre le théologien de la raison et le théologien du Libre-Arbitre.

On redira sans doute que le parti de Scot menace de glisser sur la pente du scepticime. Celui-ci répliquera, comme il l'a toujours fait, en montrant la porte ouverte au déterminisme par son adversaire.

Mais ne pressentez-vous pas jusqu'où nous entraîne votre question? Pourquoi voudrait-on qu'il fût plus facile de définir le rapport du dogme avec la pensée que de concilier la grâce avec le Libre-Arbitre? Les facteurs ne diffèrent pas sensiblement dans l'un ou l'autre énoncé. Or, on sait ce qu'il advint des fameuses Congrégations « *de Auxiliis* ». Les systèmes furent déclarés irréductibles. Le plus clair est que le pape Paul V interdit aux partis de se jeter l'anathème et qu'on s'accorda pratiquement.

Il peut se faire que, malgré nos sommations, la nature du mystère persiste à demeurer mystérieuse. *Les principes du probabilisme* trouveront alors leur application et *c'est par eux qu'il faudra conclure.*

L'Église peut condamner l'école franciscaine et les autres

Digitized by Google

écoles scolastiques au profit du seul thomisme. Elle peut aussi bien imposer la thèse probabilioriste. Jusque-là, au regard du théologien impartial, il n'y aura rien de changé.

Les esprits soucieux des droits de l'intelligence serreront leurs rangs autour de l'Ange de l'école, de ce « *Luminare majus*, dont parle Henno, *quod præsit Moralitatum diei* ».

Ceux que retiennent des scrupules de méthode s'en iront confier leur cas de conscience au théologien J. Duns Scot. Depuis bientôt six siècles, la marche des Séraphiques est discrètement éclairée par le « *Luminare minus*, du même Henno, *quod præsit Speculationum nocti* ». Pour avoir été conçue différemment, leur ascension théologique fut-elle moins sublime et oserait-on dire qu'ils ont moins que d'autres rencontré la réalité de Dieu?

Agréez, Monsieur, l'expression de mon fraternel respect.

Un probabiliste.

Je dois au même correspondant les citations de Frassen que j'ai faites plus haut (p. 124). Elles sont extraites de l'ouvrage intitulé: SCOTUS ACADEMICUS, SEU UNIVERSA DOCTORIS SUBTILIS THEOLOGICA DOGMATA, *auctore R. P. Claudio Frassen*, Paris, 1672, 3 vol. in-folio.

NOTE IX.

Je ne puis mieux clore ce livre, me semble-t-il, qu'en reproduisant une lettre que j'ai récemment écrite à la Revue lyonnaise *Demain* en réponse à M. le docteur Lucien Roques et qui fut insérée avec la communication de celui-ci dans le n° du 26 octobre 1906.

M. Roques disait, entre autres choses: « Dans le désarroi du moment, les voix libérales ne couvrent pas les clameurs fanatiques... Que peut faire un libéral?... Il se replie sur lui-même, s'isole davantage, cherche dans la paix de cet isolement la solution du problème. » Un peu plus loin, M. Roques citait un correspondant anonyme déclarant qu'on se dupe, chez les catholiques, lorsqu'on s'imagine résoudre l'antinomie des deux positions *orthodoxie* et *libéralisme;* puis il ajoutait: « Je ne saurais souscrire au jugement de ceux qui,

Digitized by Google

tenant M.M. Tyrrell ou Édouard Le Roy, par exemple, pour des catholiques soumis, traiteraient mon correspondant de huguenot... N'est-on point autorisé à traiter de *romanoïdes* les très libres constructeurs de ces édifices hardis du *modern style* apologético-symbolique?... » « Mon humble et libre témoignage a pour but de signaler à votre attention quelques cas, — point très nombreux peut-être, ni trop rares non plus, semble-t-il, — de catholiques évoluant, sous la pression des événements, non vers le schisme ou la Réforme, mais mieux encore, vers la *laïcité religieuse*, vers cette religion de l'esprit, où se rassemble et s'épure l'expérience religieuse de tous les temps et de tous les lieux, où se concilient *sans escamotage*, pour l'intellectuel sincère, les exigences de la science avec celles de la conscience... » « Il importe à chacun de s'examiner lui-même avec sincérité, d'établir nettement, avec plus d'esprit géométrique que d'esprit de finesse, le bilan de ses aspirations intimes et de ses certitudes rationnelles: point d'équivoque, ni de subtilité. Quand on ne prend pas un dogme au sens précis, exact, que lui confère l'orthodoxie et qu'impose l'autorité, on n'est pas orthodoxe, on ne se soumet pas à l'autorité; on peut trouver, personnellement, pour son propre repos, des raisons plus ou moins bonnes de se persuader le contraire: on ne saurait faire de ces raisons un enseignement pour les autres... »

Voici maintenant le texte de la lettre par laquelle j'ai répondu à M. Roques:

Paris, 15 octobre 1906.

Cher Monsieur,

Je vous remercie de m'avoir communiqué la lettre de M. le docteur Lucien Roques, si intéressante comme document d'âme, si respectable par sa franchise. Mon intention n'est pas d'y répondre en détail. Cependant, puisque l'auteur me met incidemment en cause, je profite volontiers de la circonstance pour définir ma position et préciser mon attitude.

Je n'aime pas trop l'esprit géométrique, plus artificiel, donc moins vraiment positif que l'esprit de finesse. Mais d'équivoque, d'escamotage, ou même de trop sinueuse diplomatie, je ne veux à aucun degré. Parler net me paraît un devoir de sincérité; et puisque vous voulez bien m'en offrir l'occasion, c'est ce que je vais faire.

Digitized by Google

Je suis et resterai de ceux qui « obéissent ». Ma volonté expresse est d'appartenir toujours au *corps* de l'Église, non pas seulement à son *âme*. Quoi qu'on fasse d'un côté ou de l'autre, j'entends vivre et mourir dans la communion romaine, sans réserve d'aucune sorte.

Ce n'est pas de ma part souplesse excessive ni équilibrisme plus ou moins habilement subtil. Non, c'est au contraire prolongement ou plutôt immanence de ma pensée philosophique dans ma vie et dans mon action. Je considère en effet que l'individualisme religieux est contradiction dans les termes, que la religion est chose essentiellement sociale. Avec M. Loisy je prends comme formule intégrale du christianisme : « Dieu dans le Christ, et le Christ dans l'Église. » Avec lui encore, je crois l'autorité romaine « nécessaire au maintien de la vérité chrétienne dans le monde ». Avec lui enfin, je ne trouve la plénitude du christianisme que dans le catholicisme, l'Église n'étant au fond que l'Évangile continué à travers les siècles. Et toute mon attitude se réduit à tenir compte pratiquement de ce que théoriquement je pense.

Le sens et la notion de « l'Église », voilà ce qui me semble manquer à ceux qui raisonnent comme M. Roques et comme son correspondant, voilà ce qu'au contraire exige et suppose la philosophie que je professe. Un schisme? Le rêve m'en paraît au moins un complet anachronisme. L'idée protestante? L'apologétique de M. Loisy (pour n'en citer pas d'autres) lui a porté le coup suprême, dont elle ne se relèvera jamais : qu'elle survive longtemps encore, il est possible, mais ce sera bien une *survivance* en effet. La religion de l'esprit? Oui, sans doute, mais, si l'on ne veut pas se contenter de mots et de rêves, elle n'existe que par l'insertion dans une société effective et dans une tradition durable. Je ne professe à aucun degré un *néo-catholicisme* et à aucun degré mon idéal n'est une *laïcité religieuse* qui, pour moi, serait la fin de toute religion proprement dite.

Je ne suis donc pas un « romanoïde », mais au plein sens du mot un catholique romain. Et ce n'est point par amour du repos que je dis cela, ou je serais bien naïf. Seulement, le respect de la hiérarchie et la soumission filiale à l'autorité ne sont point forcément idolâtrie; et l'on peut concevoir le régime de l'Église romaine comme autre chose qu'une sorte de césarisme spirituel. A cet égard, les « clameurs fanatiques » de quelques-uns ne doivent pas nous empêcher d'entendre la voix authentique de la tradition.

Digitized by Google

Qu'à prendre une telle attitude on ait à supporter plus d'un ennui, que même on soit exposé à paraître solidaire d'une mentalité que l'on déplore, il faut savoir s'y résoudre. Ce n'est pas une raison suffisante pour qu'on s'isole, pour qu'on se sépare. Ne poussons pas la peur de certains contacts jusqu'à une sorte d'égoïsme. Pour une société comme pour un individu, il n'y a de réforme possible que par le dedans. Sur l'une comme sur l'autre on ne peut agir efficacement que de l'intérieur. Il faut accepter humblement et bravement de prendre en quelque façon à sa charge les misères qu'on veut travailler à guérir. L'exemple nous en a été divinement donné: comment refuserions-nous de le suivre, chacun pour notre petite part? Le salut même de l'humanité n'a pas été opéré du dehors, mais la Rédemption s'est faite par l'Incarnation: Jésus, dit l'Apôtre, s'étant revêtu de notre infirmité, jusqu'à la ressemblance du péché.

Quant à ce que déclare M. Roques sur le sens des dogmes, sur l'orthodoxie, sur la soumission à l'autorité, j'observe que cela implique au sujet de ces choses la notion même — toute statique, étroite et rigide — qu'à bon droit il repousse par ailleurs. Orthodoxie et autorité ne prennent leur juste sens qu'à titre de conditions requises pour une organisation régulière de l'expérience religieuse. Gardons-nous de les concevoir comme ceux qui en font des instruments d'esclavage. N'oublions pas, notamment, que l'orthodoxie véritable est *tradition*, et par suite ne se peut définir que dans la *durée*.

Enfin, pour ce qui concerne l'apologétique d'immanence, — dont ne méconnaissent le caractère authentiquement traditionnel que ceux qui ignorent l'histoire de la pensée chrétienne, — je ne saurais souscrire aux appréciations de M. Roques. Ici encore, celui-ci me semble adopter, en face de cette apologétique, justement l'attitude d'esprit qu'elle condamne et que par ailleurs il condamne lui-même avec elle.

En terminant, j'espère, moi aussi, que M. Roques ne verra dans la netteté de mon langage aucune intention agressive. J'ai voulu seulement répondre à sa franchise par une franchise égale. Entre esprits de bonne foi, qui restent unis d'intention à travers leurs divergences mêmes, n'est-ce pas la seule attitude possible?

Veuillez agréer, cher Monsieur, avec mes excuses pour cette lettre à la fois trop longue et cependant trop brève, l'expression de ma sincère et cordiale sympathie.

Édouard LE ROY.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE ANALYTIQUE.

Action : 30, 34, 58-59, 85-86, 94, 101-104, 112-113, 114, 128, 158, 287-289, 301-302, 332, 334, note VII.
Agnosticisme : XV, 25, 30-33, 35, 40, 41, 71, 78, 85-86, 89, 94, 95-96, 98, 113, 114, 140, 258, 275-285, 287-288, 298-299, 324, 333, 337, note VI.
Albert le Grand : 140, 142.
Allo : 70, 264, 269, 291, 298.
Ambroise (saint) : 102, 123, 131.
Analogie : 31, 78, 96, 97, 99, 135, 138-147.
Anselme (saint) : 271.
Anthropomorphisme : 17, 29, 86, 95-96, 97, 141.
Apologétique : 3-5, 5-6, 7-10, 26-27, 28-29, 34, 40, 49, 56-57, 58, 64, 68, 86, 101, 102-103, 150-151, 160, 179, 183-184, 187-188, 246-247, 300-309, 322-327, 332, note IX.
Aristote : 70, 274, 275, 350.
Ascension : 248, 263.
Attitude dans la recherche et dans la discussion : V-XVII, 1-3, 5, 12-14, 16, 24-25, 34, 39, 42-43, 45-46, 89-90, 105-106, 107-110, 155-157, 292-293, 300-301, 317-318, 341-345, 347-357, notes IV et IX.
Augustin (saint) : 36, 65, 68, 82, 98, 105, 123, 140, 145, 146, 179, 199, 213, 247, 275, 311, 328, 336, 356.
Autonomie : XIV-XV, 9, 13-14, 315-316, 318-319, 321-322.
Autorité : VII, XIII-XIV, 13-14, 27, 93, 271, 284, 303, 318-320, note IX.
Batiffol (Mgr) : 89.
Baudin : 223.
Bautain : 328.
Belot : 12.
Bergson : 6, 60, 79, 184, 222, 274, 278, 353, 355.
Berkeley : 173.
Bernard (Claude) : 278.
Bernard (saint) : 123, 338.
Billuart : 329.
Blondel : 58, 69, 108, 305, 307, 326, 353.
Bonaventure (saint) : 123.
Bonnetty : 328.
Bossuet : 25, 36, 68, 124-125, 312.
Bousquet : 153, 304, 342.
Calvin : 85, 260, 316.
Celsè : 328.
Censures : XVI-XVII, 33, 93, 97, 261, 272-273, 284.
Clément XI : 308.
Clément d'Alexandrie : 311.
Concordisme : 72, 118, 212.
Connaissance (Rapports du dogme et de la —) : 25, 30-34, 41-42, 74-75, 77-78, 95-96, 132-134, 274-285, 295.
Cousin : 271, 355.
Dechamps (Cardinal) : 113-114, 305.
Denys (Pseudo -) : 98, 136-137, 140, 143, 311.
Dépôt de la foi : 21-22, 314.
Desbuts : 135.
Descartes : 7, 236, 271, 350, 353
Descente aux enfers : 248, 263.
Développement : voir Progrès.
Divinité de Jésus : 34, 225, 264-267, 314.
Dogme (Notion de —) : 13, 15, 16, 19, 25-34, 40-42, 48-52, 90-91, 129-130, 151, 253-257, 258, 263-273, 280-282, 290-291, note III.
Dubois : 153, 267, 270.
Duchesne (Mgr) : 211, 265, 270.
Duhem ; 334.
Duns Scot : 123, note VIII.
Evangile : 71, 91, 120-121, 176-177, 182-183, 184-185, 188, 195-199, 201-217.
Evolution : voir Progrès.
Expérience : 8, 9-10, 29-31, 85, 134, 148-151, 193-194, 226, 229-230, 315, 327, note V.
Extrinsécisme : 9-10, 12, 63, 306-309, 320 321, 327, note V.
Faits (Nature des — et comparaison

Digitized by Google

des dogmes aux —) : 10, 27, 30, 95, 104, 226, 273, 286-288, 316, 334, notes IV et V.
Fénelon : IX.
Fidéisme : 183-184, 193, 303, 319.
Foi : 25, 28, 32, 39, 47-49, 122, 127-134, 274-285, 289-291, 319-320, 337-338.
Fonsegrive : VII, 108, 320, 337.
Fontaine : 35-37, 117.
Franon : 118, 265, 297, 298, 339, note IV.
Franzelin : 329.
Frassen : 124, note VIII.
Gaudeau : 122, note I.
Grandmaison (de) : 89-106, 153, 304, note III.
Grégoire de Nazianze (saint) : 140.
Hérésie : IX, 5, 22, 33, 41, 264, 265, 268, 275.
Hermès : 329.
Histoire (Rôle, méthode et portée de l' —) : 8-9, 24, 56, 173-179, 192-195, 230-233, 325-326, 350.
Hugues de St-Victor : 123.
Hurter : 61, 64, 82, 312.
Immaculée Conception : 272.
Immanence : 9-10, 57-69, 100-101, 102-103, 303-309, notes VI et IX.
Immutabilité du dogme : 4, 12, 33-34, 40, 70, 72-73, 79, 105, 279, 290-291, 295-296.
Incarnation : 68, 265-267, 307-309, 314 315, note IX.
Incompréhensibilité divine : 135-138.
Individualisme : 86, 308, 321-322, 327, note IX.
Infaillibilité : XIV, 40, 192-193, 212, 213, 272.
Innocent XI : 303, 328.
Intellectualisme : 15, 16-19, 25, 26, 34, 50-55, 73-74, 91, 94, 97-99, 111-112, 114, 117-119, 124, 127-128, 132-133, 254-255, 282-285, 288-289, 301-302, 318, 322, 329-332.
James (William) : 114, 223.
Jean Damascène (saint) : 139.
Jean de la Croix (saint) : 137, 220.
Jousse de la Motte : 108, 277, 292.
Juridique (Caractère— du dogme) : 62, 102, 129, 141, 256, 277, 290, 315, 353-354.
Kant : 6, 35, 61, 62, 271, 341, 349, 350, 353.
Laberthonnière : 25, 58, 64, 69, 108, 271, 283, 294, 304, 305, 307, 341.
Laïcs (Rôle et droit des —) : XIII-XIV, 1-2, 42, 341-342.
Latran (IVe concile de —) : 137, 138.
Leibniz : 6, 239, 240, 271, 353.
Léon XIII : 123.
Léon le Grand (saint) : 283.
Letourneau : 109, 274.
Lévy-Bruhl : 96, note VI.
Liberté (Notion de —) : 315-316, 321-322.
Liberté de la foi : 26, 27-29, 327-332.
Loisy : XIII, 57, 108-109, 181, 182, 196, 197, 202, 206, 221, 222, 225-226, 228, 235, 285, note IX.
Lugo (de) : 329.
Mallet : 114, 247, 305.
Martin : 126.
Mathématique : 8, 35, 55-57, 158-159, 318-319, 324, 327.
Mazella : 329.
Minimisme : VII, 39, 109-110, 113.
Monsabré : 68.
Montmorand (de) : 223.
Morcelage : 9, 127-130, 161-162, 165-168, 249, 330.
Mystères : 27, 29, 131-134.
Négatif (Rôle — du dogme) : 19-24, 33, 42, 79-80, 84 85, 97, 98, 152, 261, 271, 272-273, 310-316.
Newman : 104, 113, 119, 125, 285.
Noms divins : 139-147, 153-154, 266.
Nouvelle : 294, 304.
Obéissance : VII, XIV, XVII, 39, 303, note IX.
Objections (sens et portée des — contre le dogme) : 6-16, 26, 40, 49, 55-73, 99-100, 115, 317-340.
Objectivité du dogme : 25, 31, 40, 47-48, 78, 258, 273, 297-299.
Origène : 165, 327.
Orthodoxie : VIII, 278, note IX.
Pascal : 54, 244.
Paul (saint) : 36, 65, 91, 94, 121-122, 136, 162, 163, 165, 170, 174, 179, 180, 181, 182, 201, 203, 204, 206, 216-221, 227-228, 241, 243, 244, 245, 259, 264.
Péché originel : 270.
Perraud (Cardinal) : 304.
Personnalité divine : 17-18, 19-20, 25, 80-83, 96-99, 135-154, 266, 296.
Philosophie (Rapports du dogme et de la —) : 10-12, 22-23, 26, 31-33, 41-42, 56-57, 69-70, 72-73, 75, 82-83, 91-93, 95, 113, 115-116, 118-119, 152-153, 234, 256-257, 260-

Digitized by Google

262, 269-271, 274-285, 313-314, notes III et IV.
Pie IX : 132, 305, 328.
Platon : 275, 350.
Poincaré : 332-334.
Polémiques, Publicité des controverses : VII, VIII, IX, XI-XIII, 2, 38, 42-43, 110, 342-343.
Portalié : 107-109, 111-114, 117, 135, 153, 259, 292-343.
Positif (Sens — du dogme) : 21-22, 24, 25-34, 40-41, 77-80, 310-311, 314.
Pragmatisme : 25, 26, 51, 73, 101-105, 114, 125, 133-134, 147, 270, 301-302, 315, 331-332, 337.
Pratique : voir Action.
Présence réelle : 18, 20, 26, 84-85, 258-262.
Problème (Position du —) : 3, 5-6, 14-16, 19, 40-41, 46-55, 89-91, 111-116, 127-130, 155-157, 274, 292-293.
Procession du Saint-Esprit : 21, 104, 269.
Progrès dogmatique : 22-23, 33-34, 275, 284-285.
Protestantisme : VII, 303, note IX.
Rationalisme : VII, XV, 40, 52, 62, 115, 118, 296, 303.
Résurrection de Jésus : 18, 20, 25-26, 40, 83-84, 155-257, 297.
Résurrection commune : 170-171, 242-244.
Révélation : 16, 36, 75-78, 132, 293, 306-309, 319-320.
Sabellianisme : 104, 269.
Satisfaction vicaire : 271.
Scepticisme : XV, 125, 324, 334, 335.
Science : XV, 55-57, 159, 286-288, 320-321, 324-325, 332-334.
Science (Rapports du dogme et de la —) : 16, 163-164, 166, 172 173, 249-250, 319-321, 324-325, 339, note IV.
Scolastique : X-XI, 124, 260-262, 270, 347-357, note VIII.
Sertillanges : 64, 70, 93, 102, 108, 135, 136, 142, 258, 261, 268, 271, 273, 297, 298, 325, 337, 339, note IV.
Spencer : 35.
Suarez : 329.
Subjectivisme : voir Objectivité.
Symbolisme : XIII, 11, 17-19, 29, 70-72, 153-154, 163, 262, 278-280, 282.
Tertullien : 165.
Théologie : 57, 91-93, 95, 275, 283-285.
Thomas (saint) : 21, 28, 36, 65, 102, 105, 119, 123, 128, 135-138, 141-143, 146, 147, 149, 162, 163, 168, 172, 180, 181, 190, 198, 199, 200, 213, 239, 266, 309, 311, 312, 328, 349, 350, note VIII.
Thomassin : 137, 141.
Tradition : XIV, 7, 21, 39, 40, 90-91, 117-126, 136-137, 179-181, 184, 225, 311-314, 322, 327, 347-357, note IX.
Trente (Concile de —) : 84, 85, 99, 260-262.
Trinité : 267-269.
Turinaz (Mgr) : 107-108, 117, 123, 132, 152, 259, 274, 292, 294, 297, 301, 304, 305, 311, 314, 319, 326, 337.
Vacant : 79, 80, 81, 132, 270, 313, 330.
Vatican (Concile du —) : 27, 66, 70, 79, 80, 81, 97, 105, 122-123, 131, 132, 137, 138, 141, 145, 150, 259, 270, 294, 305, 308, 313, 319, 320, 324, 328, 329, 338.
Vérité (Notion de —) : 12, 150, 157-159, 225-227, 280, 283-284, 334-335, 347-357.
Vienne (Concile de —) : 271.
Vincent de Lérins : 90, 284.
Wehrlé : 45-87, 94, 263, 304, 306.
Wilbois : 278.
Zeiller : 265.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES.

Préface. V
Qu'est-ce qu'un dogme? 1
Première Lettre à M. le Directeur de la *Vérité Française*. 35
Deuxième Lettre à M. le Directeur de la *Vérité Française*. 38
Sur la notion de dogme. — Réponse à M. l'abbé Wehrlé. 45
Qu'est-ce qu'un dogme? — Réponse à M. de Grandmaison. 89
Qu'est-ce qu'un dogme? — Réponse à M. Portalié, à Mgr Turinaz et à quelques autres critiques. . 107
I. — Position du problème. 111
II. — Enseignements de la tradition. . . 117
III. — Principes généraux. 127
IV. — Premier exemple : personnalité divine. 135
V. — Deuxième exemple : résurrection de Jésus. 155
VI. — Troisième exemple : présence eucharistique. 258
VII. — Autres exemples. 263
VIII. — Dogme et pensée. 274
IX. — Examen de quelques difficultés. . . 286
X. — Les objections de M. Portalié et de Mgr Turinaz. 292
XI. — Sur l'apologétique. 300
XII. — Le rôle négatif du dogme. . . 310
XIII. — Les quatre objections. . . . 317
XIV. — Conclusion. 341
Scolastique et Philosophie moderne. . . . 347
Notes et Documents. 359
Table analytique. 385

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

BLOUD et Cie, Éditeurs, 4, rue Madame, Paris (VIe)

Nouvelle Collection.

La Pensée Chrétienne

TEXTES ET ÉTUDES

Volumes in-16 à prix divers : **2** à **4** francs.

SAINT IRÉNÉE, par Albert DUFOURCQ, Professeur à l'Université de Bordeaux, Docteur ès lettres. 1 vol., 2e édit. **3 fr. 50** *franco*. . . . . **4 fr.**

SAINT JUSTIN et les Apologistes du Second Siècle, par Jean RIVIÈRE, avec une introduction de Pierre BATIFFOL, recteur de l'Institut catholique de Toulouse. 1 vol., **3 fr. 50**; *franco*. . . . . **4 fr.**

ORIGÈNE, par F. PRAT, secrétaire de la Commission biblique. 1 vol. **3 fr. 50** ; *franco*. . . . . **4 fr.**

SAINT VINCENT DE LÉRINS, par Ferdinand BRUNETIÈRE, de l'Académie Française, et P. de LABRIOLLE, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse). 1 vol. **3 fr.** ; *franco*. . . . . **3 fr. 50**

SAINT JÉROME, par J. TURMEL. 1 vol. **3 fr.** ; *franco* **3 fr. 50**

TERTULLIEN, par le même. 1 vol., 3e édit. **3 fr. 50** ; *franco*. . . . . **4 fr.**

SAINT JEAN DAMASCÈNE, par V. ERMONI, professeur au Scolasticat des Lazaristes. 1 vol., 2e édit. **3 fr.** ; *franco*. . . . . **3 fr. 50**

SAINT BERNARD, par E. VACANDARD, Aumônier du Lycée de Rouen, 1 vol., 2e édit. **3 fr.** ; *franco*. . . **3 fr. 50**

BONALD, par Paul BOURGET, de l'Académie Française, et Michel SALOMON. 1 vol., 3e édit. **3 fr. 50** ; *franco*. **4 fr.**

LE THÉATRE ÉDIFIANT. Cervantes, Tirso de Molina, Caldéron, par Marcel DIEULAFOY, de l'Institut. 1 vol. **3 fr. 50** ; *franco*. . . . . **4 fr.**

MOEHLER, par Georges GOYAU, 2e édit., 1 vol. **3 fr. 50** ; *franco*. . . . . **4 fr.**

NEWMAN, *Le développement du Dogme chrétien*, par Henri BRÉMOND. 5e édit. refondue et augmentée, avec préface de sa Grandeur Mgr MIGNOT, Archevêque d'Albi. 1 vol. **3 fr.** ; *franco*. . . . . **3 fr. 50**

NEWMAN, *La Psychologie de la Foi*, par le même. 4e édit., 1 vol. **3 fr. 50** ; *franco*. . . . . **4 fr.**

NEWMAN, *La Vie chrétienne*, par le même. 3e édit., 1 vol. **3 fr. 50** ; *franco*. . . . . **4 fr.**

Ces 3 ouvrages ont été couronnés par l'Académie française (1906)

MAINE DE BIRAN, par G. MICHELET, professeur à l'Institut catholique de Toulouse. 2e édit., 1 vol. **3 fr.** ; *fr.* **3 fr. 50**

GERBET, par Henri BRÉMOND, 1 vol. **3 fr. 50** ; *franco* **4 fr.**

DEMANDER LE CATALOGUE

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

RETURN TO → **CIRCULATION DEPARTMENT**
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 **HOME USE**	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
Renewals and Recharges may be made 4 days prior to the due date.
Books may be Renewed by calling 642-3405

DUE AS STAMPED BELOW

APR 1 7 1996
RECEIVED
DEC 0 7 1996
CIRCULATION DEPT.

FORM NO. DD6

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELE
BERKELEY, CA 94720

Digitized by Google

U. C. BERKELEY LIBRARIES
C056065543
236264
BT19
L4
Digitized by Google

Digitized by Google